Acerca de Jung
El buddhismo y la Sophia

Henry Corbin

Siruela

Henry Corbin

Acerca de Jung
El buddhismo y la Sophia

Edición a cargo de Michel Cazenave
con la colaboración de Daniel Proulx

Traducción del francés de Xavier Nueno

Siruela

El Árbol del Paraíso

Créditos

Edición en formato digital: noviembre de 2015

Título original: *Autour de Jung. Le bouddhisme et la Sophia*
En cubierta: fotografía, *Henry Corbin and Carl Gustav Jung at Eranos in 1950*, de Margarethe Fellerer, © Eranos Foundation, Ascona. We are indebted to the Fondazione Eranos, Ascona, for granting the permission to publish the cover picture
Colección dirigida por Victoria Cirlot
Diseño gráfico: Ediciones Siruela
© Éditions Entrelacs, 2014
© De la traducción, Xavier Nueno
© Ediciones Siruela, S. A., 2015

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Ediciones Siruela, S. A.
c/ Almagro 25, ppal. dcha.
www.siruela.com

ISBN: 978-84-16638-10-9

Conversión a formato digital: María Belloso

Índice

Aviso al lector

Henry Corbin, filósofo del alma por Michel Cazenave

I Carl Gustav Jung y el buddhismo

Bibliografía

Nota

Prefacio

1 El zen (sobre *El libro de la Gran Liberación*)

2 La Tierra Pura (sobre *La psicología de la meditación oriental*)

3 *El libro de los muertos tibetano* (sobre el *Bardo Thödol*)

4 La alquimia taoísta (sobre *El secreto de la Flor de Oro*)

5 Conclusión: El Sí-mismo y la *Sophia*

II Respuesta a Job (la Sophia)

Nota

1 La Sophia eterna

2 Epílogo a la *Respuesta a Job*

Anexos

1 Cartas a la señora Olga Fröbe-Kapteyn

2 Sophia Æterna

3 Eranos

La lógica del ángel por Michel Cazenave

Notas

Aviso al lector

Publico estos documentos respetando la forma exacta que Stella Corbin sugirió al confiármelos.

No debería sorprender entonces que este volumen se abra y se cierre con dos textos míos (algo a lo que nunca me habría atrevido si hubiera dependido enteramente de mí, pero, una vez más, ¡fidelidad obliga!).

Como bien es sabido, y como Daniel Proulx ha demostrado sobradamente, el estudio de Corbin sobre las relaciones entre Jung y el buddhismo (por lo menos en la forma en que este último fue presentado por Suzuki) ha conocido disposiciones muy diversas, razón por la cual he preferido respetar estrictamente el manuscrito dactilografiado por el propio autor, tal y como me lo entregó la señora Corbin, y respetar también su voluntad al presentar esta investigación junto con los distintos textos que Corbin consagró a las características de la Sophia en Jung.

Se encontrarán también en los anexos todos aquellos documentos que la señora Corbin me confió, especificándome claramente en qué modo habrían de disponerse. Soy consciente de que la organización de este volumen queda sujeta a discusión. Sin embargo, me gustaría que se comprendiera que si menciono e insisto en estos aspectos, no es porque esté tratando de «desquitarme» de lo que sea, sino, por el contrario, porque quiero recalcar una fidelidad hacia la persona concernida que se impone, incluso más allá de su desaparición.

Por último, no querría terminar sin resaltar de nuevo la tan preciosa colaboración de Daniel Proulx que no solamente me ha dado el aliento necesario, sino que ha permitido, gracias a sus registros minuciosos entre

los cartones de los archivos Corbin, depositados en la École Pratique des Hautes Études, la publicación de estos textos.

Michel Cazenave

Henry Corbin, filósofo del alma

Pronto se cumplirán tres años de la muerte de Henry Corbin. Su modestia excesiva como investigador y pensador quizá le haya impedido ocupar en vida el lugar que legítimamente le corresponde en el horizonte de la reflexión francesa y, sin duda, más allá, en Europa y Occidente. Un inmenso malentendido se ha instalado en el centro de su obra: orientalista para los filósofos, filósofo para los orientalistas, nadie ha sabido dónde ni cómo clasificarlo, obviando que ese carácter esquivo era la clave que caracterizaba su propia trayectoria y lo situaba precisamente al margen del atolladero filosófico en el que nos hemos extraviado desde hace casi cincuenta años.

Filósofo, de hecho, Henry Corbin lo era hasta lo más hondo de su alma (y utilizo esta palabra a sabiendas, puesto que Corbin había acertado a entender, y de los primeros, que toda filosofía del ser es también, y necesariamente, una filosofía que presupone la rigurosa realidad del alma). Uno detrás de otro, los libros de Corbin van saliendo a la luz: *Templo y contemplación, La paradoja del monoteísmo, La filosofía iraní islámica entre los siglos XVII y XVIII*, así como el monumental y en adelante imprescindible *Cahier de l'Herne*, dirigido por Christian Jambet[1].

Esta proliferación de títulos es en sí misma significativa. Si el pensamiento de Corbin no ha alcanzado todavía al gran público, por mi parte he podido constatar cómo influía cada vez más, y de forma cada vez más profunda, en las nuevas generaciones de jóvenes filósofos, o investigadores, en busca de conocimiento en los dominios colindantes de la psicología o de la antropología, por ejemplo. Ya es hora de que la atención que recibe su obra rompa el pacto de silencio que la rodea y que los frutos

de una vida, dedicada por completo a la búsqueda del saber, puedan germinar en todas aquellas almas ávidas de iluminación.

Desde hace tiempo, demasiado, el corazón mismo de la filosofía occidental se ha escindido y ha alumbrado los pares antitéticos —si bien unidos por sus términos respectivos— del intelectualismo y del empirismo, del idealismo y del materialismo, antítesis estas que abocan a la filosofía al atolladero en el que se encuentra en la actualidad: su incapacidad dramática para salvar el abismo que ella misma ha cavado y en el que, a su vez, se desploma la realidad del alma, despojada efectivamente de cualquier posibilidad de existencia y condenada a una lucha sin piedad entre la opacidad del mundo y la eternidad de los conceptos.

Fue esta lucha fratricida la que Henry Corbin quiso sobrepasar (y *sobrepasar con creces*), de tal manera que estallaran los dogmatismos y que las ideologías se precipitaran desde lo alto de los falsos tronos que ellas mismas habían erigido. En el reino del alma, ahora reconquistado como un mundo intermedio entre nuestro universo sensible y el inteligible divino, puede, por fin, desarrollarse (o desarrollarse de nuevo) una filosofía de la imaginación activa que ha sido desde siempre la filosofía de los místicos verdaderos, de los poetas con el corazón en llamas, de los enamorados y de los locos divinos.

Es patente que la filosofía occidental ha fracasado en su misión de pensar el Ser. Puesto que si el Ser «es», entonces evidentemente *es* de una transcendencia absoluta, cosa que plantea un obstáculo que la metafísica ha tratado de esquivar emplazando en el seno de esta reflexión un Ente supremo, un Existente extremo si se prefiere o, lo que viene a ser lo mismo, un ídolo, en lugar de este Dios absolutamente Dios que busca toda alma sedienta de su propio origen. «Por las noches busqué en mi lecho al que ama mi alma; lo busqué, y no lo hallé» (Cantar de los Cantares 3, 1). A lo que responden las palabras angustiadas de Teresa de Ávila: «Vivo sin vivir en mí, y tan alta vida espero, que muero porque no muero».

Y es ahí donde anida el problema esencial para toda reflexión verdadera que intente pensar la relación del hombre con el ser: ¿cómo mantener la

trascendencia en su propia dimensión sin por ello permitir que el alma deje de probar sus frutos?

El alma y la imaginación

Para dar respuesta a esta pregunta (y para que esta respuesta sea estrictamente filosófica, es decir reflexiva y crítica al mismo tiempo) hay, según Corbin, dos condiciones esenciales y un método a seguir.

Las condiciones son simples: por un lado, restituir al *alma* su integridad total o, en otros términos, readmitir definitivamente su realidad intrínseca e inexorable que consiste en ser el lugar de aparición de lo divino; de donde se sigue lógicamente la segunda condición, aquella que devuelve a la *imaginación* (¡atención! no cualquier imaginación y desde luego, nunca el *imaginario* que designamos a menudo con su nombre) su estatuto de mediadora entre el mundo y Dios, entre la creación y el Creador.

Eso quiere decir que la criatura, es decir, en este caso, el hombre, dispone de una imaginación activa, de una *imaginación agente* que colma el espacio del alma. Al engendrar su propio mundo de visiones y de iluminaciones, este redescubre la necesidad tan olvidada del ángel como manifestación divina. Este intermundo, este *mundo imaginal* cuyo nombre Henry Corbin retomó de la gran tradición medieval, este mundo en el que «el espíritu se corporeiza y el cuerpo se espiritualiza», este intermundo que también podríamos llamar, según las tradiciones a las que nos refiramos, aquel de los cuerpos sutiles o de los cuerpos gloriosos, Henry Corbin lo fue a buscar por su parte en el islamismo iraní, en la mística sufí y chií, desde el andaluz Ibn Arabi hasta Sohravardi en Persia.

Sin embargo, no habría que ver ahí una voluntad firme de salir de Occidente, sino al contrario. Se trata de constatar que en la historia de la filosofía son los místicos y los pensadores iraníes los que se aventuraron con mayor determinación por esta vía y los que pusieron los primeros jalones o «balizaron» este territorio, de manera análoga a la de los

exploradores de continentes desconocidos durante los últimos dos o tres siglos.

Un ecumenismo verdadero

Porque la mayor preocupación de Corbin fue siempre la de encontrar un ecumenismo verdadero que restableciese los puentes entre los brotes espirituales de las diferentes tradiciones, al considerar que estas no consumaban lo divino en la Historia. Respetando de este modo la pluralidad de sentidos, custodiaban el alma en su dominio que debería ser aquel que reuniese la historia profana y el Ser en el Ser mismo. «La filosofía», dice Jambert refiriéndose a esta tentativa inmensa, «es una lógica del ser que se transforma en un deslumbramiento del alma, en el amor luminoso del ángel».

En este programa, que es una mezcla de investigación, erudición, reflexión y experiencias vividas, se abre un cauce nuevo para la razón occidental que la revitaliza al mismo tiempo desde su interior (no olvidemos a Dionisio, Escoto Eriúgena, o algunos destellos de Leibniz) y desde el exterior. Se constituye así una nueva filosofía que ya no está en contradicción con (o que ya no es ajena a) la espiritualidad, pero que, por el contrario, le resulta esencial y que, mientras afirma su autonomía, ayuda a no caer en las trampas de un sentimentalismo demasiado fácil o de una reducción a la Historia que termina por vaciar el *hecho religioso* de su sentido.

Michel Cazenave, La Croix, mayo, 1981

ACERCA DE JUNG

I

Carl Gustav Jung y el buddhismo

Bibliografía

D. T. Suzuki. *Die grosse Befreiung: Einführung in den Zen-Buddhismus, Geleitwort von C. G. Jung*, Leipzig, Curt Weller & Co. Verlag, 1939 (abreviación G. B.).

Symbolik des Geistes, Zúrich, Rascher, 1948. Quinta parte: pp. 449-472: «Zur Psychologie östlischer Meditation» (publicado anteriormente en *Mitteilungen der Schweiz, Gesellschaft der Freunde ostasiat*. Kultur. V, 1943), (abreviación O. M.).

Das Tibetanisch Totenbuch aus der Englischen... mit einem psychologischen Kommentar in C. G. Jung (abreviación: T. T.).

(Jacobi, p. 169: Encuentro con R. Wilhelm). Con H. Zimmer, Über der indischer Feilegen-Vorwort).

Das Geheimnis der Golden Blütte. Aus des chines. Von Richard Wilhelm.

Der Weg zum Selbst, 1944.

Europäischer Komentar v. C. G. Jung. Munchen, 1929, 2.ª ed. Rascher, 1938 (n.º 19, trad. inglesa, 1931), (abreviación: S. F.).

The Secret of the Golden Flower; a Chinese Book of Lige, Kegan Paul, Londres.

Nota

Repito: publico estas páginas como me fueron entregadas por Stella Corbin, incluida la forma en que se terminan, aunque esta pueda parecer un poco abrupta a algunos...

Para entender el fondo del asunto es necesario recordar que Corbin habla de buddhismo tal y como este había sido presentado en varias ocasiones por D. T. Suzuki en los encuentros de Ascona, en la Suiza italiana.

Otra precisión importante: como los textos de Jung no habían sido publicados por entonces más que en su versión alemana (no fueron traducidos al francés hasta mucho más tarde), hemos juzgado pertinente restituir la bibliografía establecida por Henry Corbin para entender las notas originales.

Por lo que respecta a las notas, quiero destacar el trabajo de Daniel Proulx, que ha buscado y encontrado los equivalentes en las publicaciones francesas: de esta fuente proceden la mayoría de las notas (en caracteres romanos, mientras que aparecen en itálica cuando son las notas de Corbin).

Por otro lado, algunas notas, aunque estuviesen bien indicadas, han quedado vacías: las hemos dejado así, puesto que no podemos tener la presunción de saber mejor que Corbin aquello en lo que pensaba...

Por último, se observará que Henry Corbin recurre progresivamente no tanto a notas al pie, como a reflexiones que incluye en el propio texto (y que aquí hemos publicado también en itálica y entre paréntesis).

Después de estas breves explicaciones espero que este trabajo pueda contentar tanto a los especialistas de Corbin como a los de Jung...

Michel Cazenave

Prefacio

El orden que he adoptado para los cuatro estudios que siguen es un orden de meditación, nada más que una de las secuencias posibles. También podríamos presentarlos en otro orden. Nada tiene por tanto de sistematización racional. El hilo conductor invisible que nos ha guiado hasta aquí, nos obliga a repasar todo aquello que en el buddhismo del Gran Vehículo parece presentarnos de la forma más asombrosa, más brutal incluso (literalmente), la condición del Despertar, el entrenamiento necesario para prepararlo, los ejercicios que, por consiguiente, deberán extender los frutos a toda la visión de la vida y de las cosas de la vida, y penetrar en todas las esferas de la conciencia por medio de un entrenamiento que lo reactiva sin cesar, haciendo acopio de la energía que, por primera vez en la esfera de la transconsciencia, transformó repentinamente todo modo de ser y de ver.

Hace ya algunos años, en un país que en su mayor parte es tierra del islam, tuve la ocasión de dar una conferencia sobre una de las grandes figuras espirituales del sufismo. Podría ser que aquel hombre de ciencia para quien la erudición sería vana sin la experiencia del corazón, obtuviera por una vez la atención del público. Y, sin embargo, unos días más tarde recibí la visita de dos jóvenes que venían a «entrevistarme» en nombre de su maestro supremo, enemigo jurado del sufismo (uno de estos personajes extraños de los que cuesta decir si son fanáticamente modernizadores o si su «modernismo» es más bien una forma de fanatismo «moderno»). La alarma era tal entre sus filas que vinieron a preguntarme cuáles eran mis intenciones: si mi trabajo era el de un historiador, o más bien el de un agitador o un reformador religioso. Mi compromiso inquebrantable con la

sinceridad me obligó a explicar que la historia, en cuanto tal, no me interesaba: tratar de comprender lo que la grandeza espiritual, manifestada en el pasado, significa para nosotros «en el presente», es hacer una cosa diferente a la historia. Al mismo tiempo, el reconocimiento de mis propias fuerzas me obligaba a confesar que no tenía ninguna aptitud para el papel de reformador. Traté de explicar que yo practicaba la «fenomenología», aunque me resultó radicalmente imposible traducir directamente esta palabra y su concepto a la lengua de mis visitas y todavía más evocar en unas cuantas frases lo que tal nombre puede significar para nosotros, qué tipo de transformación induce en el orden de nuestros problemas, cómo revoluciona la perspectiva que tenemos sobre nuestra consciencia. Vi que entre aquellos jóvenes crecía un sentimiento de estupor, como si a través de mis palabras comprendieran que la situación era mucho peor de lo que podían haber previsto. No puedo asegurar si posteriormente las inquietudes del maestro persistieron; lo más probable es que aquel pobre hombre fuera asesinado algunos meses más tarde.

Esta experiencia hizo que me diera cuenta de hasta qué punto, en un contexto con una cultura espiritual dada, resulta difícil proponer a un auditorio o a un individuo, una discusión sobre un tema espiritual, sin expresarse en un modo histórico ni en otro dogmático. El primero ofrece una serie de coartadas cómodas: resultas interesante, curioso, si bien en el pasado y, por tanto, inofensivo. El segundo permite sintonizar de inmediato con las normas colectivas del auditorio previamente escogido: pero la situación es igualmente inofensiva. Tratar de incidir en el alma individual, provocar en un individuo el choque que tal vez lo despierte a sí mismo, a la verdad de su propio ser, aquel que solo puede ser asumido en este mundo por él mismo, considerando exclusivamente aquello que atañe a su destino personal y que tiene que ser asumido íntegramente por él..., es entonces cuando nuestra tentativa revelará su fondo amenazante para un arsenal de intereses cuya existencia y exposición no podíamos calcular previamente por culpa de nuestra ingenuidad. Por el contrario, el llamamiento que se dirige a un individuo con vistas a una experiencia que transforme todo su modo de ser y comprender, sin apuntar ni a una profesión de fe dogmática

ni al triunfo de una forma de propaganda, es uno de los rasgos más impresionantes de la enseñanza del buddhismo que podía dispensar alguien como Suzuki. (*Sin embargo, aquello que resulta más llamativo en las enseñanzas espirituales del buddhismo. Para Suzuki, sectas. De ahí el fragmento de Jung*). Además, las sectas buddhistas no coexisten con nada que corresponda ni remotamente a las rivalidades confesionales que pesan sobre nuestro pasado. ¿No será entonces que en el estado de nuestra cultura espiritual nada ha podido preparar, ni predecir, ni siquiera admitir el llamamiento a «devenir uno mismo»? Sería paradójico afirmarlo. Pero dejaría de serlo si constatamos que quienquiera que profese que tal es el fin «religioso» supremo que se le ha propuesto al ser humano, se descubrirá en el mejor de los casos incomprendido, en el peor denunciado por las «religiones» existentes y en especial por las religiones «laicizadas», fruto de pseudomorfosis que prolongan el equívoco, ora bajo un revestimiento político, ora bajo el de un supuesto esoterismo aún más intransigente y dogmático que los dogmas que pretende superar.

No obstante, este es el llamamiento y esta la fe que se reconoce en las enseñanzas y las prácticas de Carl Gustav Jung (el *proceso de individuación*). Un fragmento como el que sigue formula la razón y las consecuencias de su encuentro con el buddhismo: «No pongo en duda que en Occidente se producen también experiencias de *satori*, pues entre nosotros también existen personas que olfatean fines últimos y no omiten ningún esfuerzo con tal de aproximarse a ellos. Pero todas ellas guardarán silencio sobre su experiencia, y no solo por recato, sino porque saben que todo intento de comunicarla está condenado al fracaso. Nada, en efecto, sale en nuestra cultura al encuentro de esta aspiración, ni siquiera la Iglesia, la administradora de los bienes religiosos. Su verdadera *raison d'être* reposa en oponer la más decidida resistencia a toda experiencia originaria (*Urerfahrung*), pues esta no puede ser más que heterodoxa. El único movimiento de nuestra cultura que muestra y debería mostrar comprensión por esta aspiración es la psicoterapia. Por ello no tiene nada de casual que sea precisamente un psicoterapeuta quien suscriba el presente prólogo

(*Geleitwort*)»[2]. Es precisamente el deseo de ilustrar este encuentro el que motiva el texto que viene a continuación.

1
El zen (sobre *El libro de la Gran Liberación*)

El conocimiento del buddhismo zen es en parte accesible a los lectores occidentales gracias a las traducciones y a los admirables estudios de Suzuki. Cada cual ha podido convencerse de que el Zen no es ni una psicología ni una filosofía, en el sentido que damos habitualmente a estos términos. El choque que se propone producir en el alma[3], y del que esta saldrá transformada, tiene lugar al término de un proceso totalmente irracional que escapa a los contenidos y a las previsiones de la lógica y la dialéctica. Las implicaciones de este proceso (el descubrimiento inicial que termina por producir un nuevo modo de ser y de visión) son precisamente las que instauran una simpatía entre la escuela zen del buddhismo y la psicoterapia de Jung. Tomemos también nosotros esta simpatía como *tema inicial* de nuestra «paráfrasis».

Desde un principio tendremos que preguntarnos si esta tematización no tiende hacia una tarea contradictoria: aquello que constituye la esencia y la razón de ser del zen, es la intuición central que designa el término japonés de *satori*, y que podríamos tratar de traducir por ‘iluminación’. Ya de entrada estamos ante un *mysterium ineffabile*: entre las célebres y tan extrañas anécdotas que propone el zen a sus adeptos para la meditación, entre sus enunciados tan a menudo absurdos y la iluminación mística que hace eclosión brusca, brutalmente, se extiende un abismo que es imposible salvar por la vía de la reflexión o de la explicación racional. Como dice Jung (p. 12)[4], no podemos más que maniobrar en los aledaños, y la maniobra es tanto más difícil por cuanto va en contra del espíritu mismo del zen. De todo ello se desprende, al menos así lo parece, la idea de una

experiencia *a nihilo*, que correspondería a una interiorización de aquello que se denomina en astrología o en cosmología *creatio ex nihilo.* Esta última, en oposición al emanantismo, rechaza precisamente aquel pensamiento que comienza disponiendo una cosa a partir de la cual derivaría, emanaría *necesariamente,* toda la sobreabundancia del ser, sin que por eso podamos decir que las doctrinas creacionistas tengan la menor consciencia de ello. Antes bien: la brutalidad legendaria con la que ciertos maestros célebres del zen responden a sus discípulos, golpeándolos con un bastón o con el propio puño, responde a la necesidad de crear un hecho puro, desnudo, anterior y exterior a toda afirmación y a toda negación, a cualquier materia previa sobre la que pudiera reposar. La explosión de un hallazgo, la exhortación «Muéstrame, o encuentra, o contempla tu propio rostro tal y como era antes de tu nacimiento, antes de la creación del mundo». *Initium* absoluto. *Urerfahrung.* Experiencia *ab initio* y *ab imo,* inicial y abismal. Es decir, aquello que permite captar intuitivamente lo que es el vacío (*súnya*), ese concepto que ha hecho proliferar tantos malentendidos y que ha permitido hablar con total superficialidad de «nihilismo» buddhista. Se trata de evacuar de la consciencia todas las representaciones de objetos cuyo ensamblaje o configuración se le imponen y que padece como previamente dados, y con ellas todas las leyes de la física y de la historia. Hay que encomendarse al origen, penetrar hasta el espíritu cuya única ley ha ensamblado estos objetos y sus representaciones. Entonces, cuando nos encontremos en este Vacío original, que es absoluta potencia, podrá ser superado también el principio de contradicción, puesto que las cosas y los seres estarán allí pero en un sentido metamorfoseado.

Tal es el sentido de la sorprendente imagen a la que recurría un maestro citado por Suzuki: «Antes que un hombre estudie zen, para él las montañas son montañas, y las aguas son aguas; y después que intuye la verdad del zen mediante la instrucción de un buen maestro, las montañas no son para él montañas, y las aguas no son aguas; mas luego de esto, cuando alcanza realmente la morada del descanso (es decir, el *satori*), las montañas son otra vez montañas y las aguas son aguas»[5].

El hombre que se enfrentaba al mundo de los objetos y de la realidad de los objetos era un hombre colmado de *sí mismo.* ¿Cuál era este *sí mismo* del que estaba colmado, y cómo precisamente cediendo a la ilusión, sustantivándola, orientando sobre sí mismo ese yo, podía sucumbir a la ilusión de los objetos? Un yo que nunca fue, y que no podía por tanto ser suprimido por una negación racional (es decir, por una operación lógica negativa).

«—Si viniera a visitarte sin traer nada conmigo, ¿qué me dirías?

—¿Que lo arrojaras al suelo?

—¡Pero si acabo de decirte que no traigo nada!, ¿cómo arrojarlo?

—Entonces, ¡llévatelo!».

Y es que esa nada en la que se piensa es todavía alguna cosa afectada por un signo negativo, una nada todavía racional, regida por la lógica. No es aún el Vacío al que se refieren las enseñanzas esotéricas del Gran Vehículo y que se alcanza, que se «realiza», en una liquidación del yo al que está sujeta la consciencia racional y que, en cuanto tal, obceca y limita la consciencia misma. La experiencia del *satori* consiste en la emancipación de la consciencia que, al hacernos descubrir cómo era nuestro rostro en el instante inicial de la creación de todas las cosas (cuando todas las cosas son creadas ante nosotros y a través nuestro, el puro Así Sea), nos abre el acceso a la Tierra Pura de la transconsciencia. He ahí la totalidad de la consciencia de la vida. «La luna del espíritu incluye todo el universo: es la vida cósmica y el espíritu cósmico, y simultáneamente vida individual y espíritu individual»[6].

Toda la psicoterapia de Jung apunta a una emancipación de la consciencia que se libera de su servidumbre y su desgracia al reconocer la inmensidad no consciente que la limita y la oprime mientras esta se niegue a reconocerla. El rechazo de este reconocimiento instaura la confusión vulgar entre el yo y el sí-mismo. No importa si preferimos una definición o la otra, el sí-mismo es por defecto distinto al yo, y en la medida en que una más alta o más profunda penetración del yo desemboca en el sí-mismo, eso no quiere decir nada más que este último es algo más vasto, cuya extensión encierra la experiencia del yo, y por consiguiente la sobrepasa. «Así como el yo

constituye una experiencia de mí mismo, el sí-mismo constituye una experiencia de mi yo, pero la experiencia de esta experiencia ya no tiene por objeto a un yo superior o ampliado, sino a un no-yo»[7].

Más adelante, cuando analicemos el cuarto texto de Jung, veremos de manera más precisa qué forma toma el sí-mismo en la psicología junguiana tras el encuentro con la meditación buddhista. Sin duda, uno de los aspectos más llamativos de su obra inmensa son todas las conexiones que se establecen entre los contenidos de la experiencia (conexiones que nuestras clasificaciones y disciplinas puramente históricas no nos permiten ni siquiera vislumbrar). Pero es precisamente porque estas relaciones son posibles, porque pueden despertarse este tipo de «simpatías», por lo que la cuestión puede formularse ya de entrada, ¡son las propias premisas las que la posibilitan e incluso las que la exigen! ¿Podemos encontrar en Occidente algo que corresponda más o menos a la experiencia del *satori*? Pregunta de repercusiones tan amplias que la conclusión del *Geleitwort* no podrá sino sugerir algunas parcas indicaciones. Sea como sea, en la medida en que el acontecimiento del *satori* es interpretado como la *ruptura* de una consciencia anteriormente limitada a su «yoidad» (*Ichform*) que da paso a la forma de una mismidad no-yoica (*nicht-ichhaften Selbst*), resulta capital destacar la identificación con las enseñanzas del Maestro Eckhart, y en concreto con el extraordinario sermón del maestro sobre la primera beatitud, *Beati pauperes spiritu*, texto largo en el que Jung destaca también la identidad de las imágenes con aquellas relativas al zen (p. 16)[8]. Habría que citar este largo y admirable texto por entero:

«Cuando salí de Dios, todas las cosas dijeron: “¡Hay un Dios!”. Cosa tal ya no puede hacerme dichoso, porque en aquel momento *me* tenía *por una creatura*. Pero en la ruptura [...] no soy ni Dios ni creatura: ¡Soy lo que era y seguiré siendo ahora y siempre! [...], lo que alcanzo a conocer en esa ruptura es lo que Dios y yo somos *juntos* [...]. Allí Dios ya no encuentra dónde aposentarse en el hombre, porque este ha recobrado aquí por su *pobreza* lo que fue y será eternamente»[9].

Y entonces tal vez haya que admitir que si de entrada el concepto buddhista de Vacío nos parece tan extraño y provoca tantos malentendidos

entre nosotros, el enunciado más próximo que tenemos en una lengua occidental es el de la pobreza evangélico-eckhartiana. Tanto en uno como en otro, la experiencia que se describe es la de un *satori*, un «relevo» del yo por el sí-mismo, al que pertenece el *buddhat¯a* (jap. *bussh¯o*), la «naturaleza de Buddha».

Sin duda, diremos entonces que también es necesario un poco de este espíritu de pobreza eckhartiana para aceptar y sacar provecho de la manera en que Jung aborda los problemas, a saber, en tanto que problemas psicológicos. Para terminar habrá que responder incluso a la trivialidad del «Nada más que psicología» (y tal vez todo cuanto es desnudez y pobreza a ojos del filósofo y del teólogo aparecerá como enriquecido por una riqueza que escapa a dichos problemas). En suma, se trata de entender cómo estos diálogos aparentemente absurdos conservados en los libros zen han podido provocar cambios de consciencia tan completos[10]. No podemos detenernos en la excusa miserable que se contenta con alegar una forma de autosugestión. Puesto que, ¿no es acaso cierto que un dolor «imaginario» puede llegar a ser más penoso, más intolerable que un dolor «real»? ¿No tiene el primero ya su realidad, una realidad cuyo único criterio reside precisamente en aquel que la padece? Desde un primer momento nos enfrentamos a la exigencia más recurrente en toda la obra de Jung, el psicólogo que osó hablar del alma: la exigencia de una realidad psíquica y de un acontecimiento psíquico. Y por ello hablamos de un espíritu de pobreza: ¡esta realidad del alma parece tan tenue, tan frágil, a ojos del hombre moderno! Y sin embargo afirmamos su preeminencia, en favor de la cual renunciamos a la materialidad positiva de los hechos físicos exteriores. Dicha preeminencia no podrá proveer en ningún caso criterio alguno para determinar si una Iluminación fue real o imaginaria. Al fin y al cabo, ¿qué realidad podría tener esta si no fuera «imaginada» por el alma? A menos que estemos dispuestos a retomar el camino de nuestros místicos, un vuelco semejante (de estar efectivamente implicado en el *satori*) es poco probable que encuentre en Occidente alguna experiencia que le corresponda.

Una caracterización sumaria de dicho vuelco puede presentarlo como la sustitución de la consciencia de la existencia de un objeto por la consciencia de la consciencia de este objeto. Se trata de una subversión que la consciencia común difícilmente podrá aprehender, ya que para lograrlo tiene que renunciar justamente a su naturaleza común. Y es una subversión análoga a aquella que se da en la operación mental que lleva a cabo la fenomenología en el terreno de la filosofía, razón por la que la fenomenología comporta en sí misma una suerte de iniciación, y semejante iniciativa es tan complicada que hoy vemos figurar el título de «fenomenología» en autores que están muy lejos de esa práctica, o en programas que difieren *toto caelo.* De hecho, la inversión total que propone la consciencia natural se expresa en una imagen que sorprende encontrar en la filosofía india (en el *Katha Upanis˙ad*) y en *El ornamento de las bodas espirituales* de Ruysbroeck: la imagen del árbol cuyas raíces se hunden en el cielo, mientras que su copa crece hacia la tierra[11].

Hay aquí algo más que una fenomenología, puesto que lejos de proceder de una necesidad estrictamente intelectual, las cuestiones «subversivas» echan raíces en un ejercicio originalmente religioso. En su fase experimental revela el esfuerzo del hombre por liberarse de la forma yoica (*Ichhaftigkeit*) de la consciencia y por alcanzar la realidad del hombre interior, descubriendo al mismo tiempo aquello que constituye y condiciona la esencia. A partir de ahí, las cosas exteriores y la consciencia dejan de enfrentarse como dos magnitudes distintas encerradas una y otra en sus respectivos paréntesis. La conciencia «vacía», siguiendo la terminología buddhista, siendo una forma de pobreza espiritual según el Maestro Eckhart, permanece abierta a la acción de un tipo diferente de actividad, esta vez ya no percibida como egocéntrica, sino como la acción de un no-yo que tiene por objeto la consciencia. Como si el yo primitivo hubiera emigrado, y se descubriera asumido por otro sujeto que ha tomado el lugar del yo[12]. «Mi alma es infinita, he devorado el universo», puede afirmar un monje zen. Pero ¿dónde y cómo entendemos esto? Solamente en «el punto donde la nube blanca parece salir de la montaña antes de desaparecer repentinamente». Lo esencial ya ha sido dicho, puesto que si este estado

corresponde a aquel al que se refería Baader con el término de *Cogitor* y que subvertía toda la perspectiva cartesiana, antes de que la intuición se afiance, será una sucesión (un raudal) de instantes discontinuos, fugitivos como el rayo. Instante a instante, sin embargo, se va trazando el camino, y es este camino el que, en estas notas al margen de los estudios sobre el buddhismo de Jung, no dejaremos de seguir.

La introducción al libro de Suzuki nos permite desde este mismo momento introducir algunas anotaciones esenciales de la consciencia después de haber atravesado esta metamorfosis. De nuevo tenemos que liberarnos en primer lugar de toda objeción racional que consista en sostener: la consciencia en sí no ha cambiado, ve con los mismos «ojos», pero lo que ve es otro objeto. Interpretación arbitraria y banal que no tiene en cuenta la nueva dimensión que atestigua la transformación del estado espiritual[13]. No se trata de ver otra cosa, sino de ver la misma cosa de otra manera. Cuando un maestro zen pregunta: «¿Oyes el murmullo del arroyo? Ahí está la entrada», parece claro que la audición a la que apela es bien distinta de la facultad sensible de la audición; presupone una transmutación de la percepción y de sus objetos. Y eso quiere decir, por lo pronto, que se ha sobrepasado el intelecto racional y se ha abierto el camino hasta el conocimiento del cognoscente; es un proceso de transformación (*Wandlung*) cuya ejecución representa una tarea insuperable para el puro intelecto filosófico; un intercambio y una transformación de las energías del alma que puede analizar la psicología junguiana y que, por consiguiente, responde a la pregunta: ¿es concebible, es deseable, y en caso afirmativo de qué manera, la aplicación de semejante proceso a una consciencia occidental?

Nuestra situación filosófica moderna no conoce ningún tipo de vínculo que pueda parecerse al que unía las filosofías antiguas con las religiones mistéricas. Únicamente Fausto o Zaratustra presentan no solo una, sino mucho más que una filosofía, porque a través de un proceso de transformación dramática presentan no solo un pensamiento sino al pensador de dicho pensamiento, y que únicamente por este logro aparece como un ser radicalmente transformado, «alguien que haya hecho añicos las

viejas tablas y en el que se haya operado no solo la visión, sino también la creación, de una Tierra y un Cielo nuevos»[14]. En términos cristianos se llamaría a esto una «conversión», y el *satori* correspondería a una experiencia de conversión religiosa: si bien sería todavía necesario precisar su tipología. No obstante, se opone de forma pronunciada al tipo de experiencia que promueven métodos como el de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola. Es destacable el número de alusiones que hace Jung a este método que activa todos los recursos de la potencia imaginativa; este interés desvela dos factores ocultos: por un lado, la afinidad que intuíamos con la psicoterapia (afinidad que apela precisamente a todas las energías de las que dispone la imaginación activa) y, por otro, el contraste evidente con el método del buddhismo zen que exige vaciar la consciencia de todas las representaciones previas. En la propia historia de la espiritualidad cristiana, el método ignaciano presenta la originalidad extrema de una restructuración de las imágenes, en perfecto contraste con el abandono de un Maestro Eckhart o el desasimiento de san Juan de la Cruz.

Sin embargo, a pesar de la proximidad nominal entre estas dos técnicas que apelan a la Imaginación activa (ignaciana y junguiana), me parece urgente precisar una diferencia. Una diferencia que da la medida proporcional de la afinidad entre la Imaginación activa y el proceso zen (la paradoja es solo aparente).

Constatemos de entrada lo siguiente: los *Ejercicios* tienden a producir la intensa representación imaginativa de escenas que reproducen o anticipan los acontecimientos de una historia sagrada real; imponen el marco y predeterminan la forma y la resolución de la experiencia espiritual; en todo ello hay una presuposición cuyo rol preponderante contrasta con el vacío, el estado de vacuidad, que en el caso del zen se prescribe para eliminar cualquier presuposición. Del mismo modo, las analogías de *satori* que podemos reconocer en algunos místicos cristianos tienden siempre a expresarse en fórmulas paradójicas que han traspasado los límites de la heterodoxia[15]. No podemos ni siquiera concebir la posibilidad de conjugar la meditación de un texto como el sermón de Maestro Eckhart, que hemos citado anteriormente, o paradojas tales como «Dios es un Nombre», con una

meditación de los misterios de la salvación del Señor conforme a los *Ejercicios.* En este último tipo de experiencia o de conversación predeterminada por un conjunto de presuposiciones, Jung incluye los casos de las conversiones propias al protestantismo (ya sea por la fe, por la plegaria o por la experiencia de la comunidad). Más adelante tendremos la ocasión de hacer alusión al hecho de que la meditación buddhista, en el caso escogido de la secta de la Tierra Pura, provee a quien medita de presupuestos que lo encaminan a conocer su propia eclosión. Con la única diferencia de que aquí ya no se trata de reactivar imaginativamente los acontecimientos reales de una historia sagrada, sino más bien de operar por medio de la imaginación una transmutación simbólica de los contenidos sensibles que se han tomado prestados de la «realidad». Sin embargo, la práctica espiritual del zen será aquella que ofrecerá un contraste más pronunciado. Con la subsiguiente paradoja: ¿el zen suprime las imágenes, y la terapia junguiana estimula todos los recursos de la imaginación activa? Creo que ese es uno de los puntos esenciales a los que nuestro comentario puede xxxx.

Para resolver la paradoja habría que partir del carácter primordial que Jung identifica en el buddhismo zen: su individualismo extremo, tan extremo que si el buddhismo del Gran Vehículo llegó a constituir algo vagamente similar a lo que nosotros entendemos por Iglesia, la secta zen hubiera supuesto un lastre insoportable. (Dado que el aspecto paradójico de este tipo de buddhismo radica precisamente en provocar y acoger aquella experiencia, la «“gran liberación»”, que no puede más que atemorizar a cualquier Iglesia instituida a la manera de las nuestras, puesto que en ningún caso podría sobrevivirle). El *satori* es una experiencia absolutamente íntima, la más individual de todas, hasta el punto de que ni el secreto del camino que conduce hasta él, ni tampoco la forma que asume, son comunicables[16].

Existe una conexión necesaria entre la configuración radicalmente individual del método y el imperativo que ordena hacer el vacío de todas las representaciones impuestas desde el origen, en una palabra, de todos los presupuestos heredados. Mientras que, por ejemplo, el resultado final de los

Ejercicios es previsible y previsto, los koanes[17] son tantos y tan distintos que resulta imposible anticipar sus soluciones (por más que estas puedan ser sugeridas); es imposible reconocer, sin excepción, qué relación lógica mantienen con el enunciado; ninguna atadura coarta nunca la libertad de quien medita. El resultado final procede por entero de la disposición individual del iniciado. Ya que la vacuidad que produce la eliminación de todos los presupuestos racionales y conscientes deja libre el fondo, el sin-fondo más bien (*Abgrund*), de donde surgirán todas las respuestas imprevisibles, absolutamente individuales; es decir, que los presupuestos inconscientes (la disposición psicológica fundamental, presente y desconocida) no son ni revocados ni revocables por definición. Esta disposición puede ser todo lo que se quiera menos un vacío y una ausencia de presupuestos[18]: es un factor dado con y por la naturaleza misma, y cuando responde (y la experiencia del *satori* ya es una respuesta) es la respuesta de la naturaleza profunda del iniciado, aquella que escapa al magisterio de la consciencia, sin importar el nombre que le demos: transconsciencia, supraconsciencia o inconsciencia. Solo entonces puede captarse todo el alcance del precepto «Mira el rostro que tenías antes de tu nacimiento», puesto que es la inspección la que penetra en tu naturaleza absolutamente propia, y lo hace gracias a esta naturaleza propia que, en términos del zen, es Buddha.

De este modo, la ausencia radical de presupuestos que caracteriza el zen en relación a cualquier otra meditación, filosófica o religiosa, parece consistir en lo siguiente: nada debería encontrarse ahí, si no es aquello que efectivamente se puede encontrar, a saber, el hombre con todos sus presupuestos espirituales no conscientes, ¡de los que no podrá separarse nunca por cuanto no conscientes! La respuesta que parece venir del Vacío, la luz que mana de la noche más oscura, es siempre recibida como una iluminación maravillosa y beatífica.

De semejante proceso, una primera dificultad puede resolverse, aquella que nunca deja de atormentar el intelecto racional del occidental que aborda de manera más o menos cercana la lectura de los textos buddhistas. Y es la afirmación del vacío (s´u¯nya) perpetuamente repetido en el Gran Vehículo.

Un vacío que va de la mano de una imaginación metafísica exuberante que desarrolla en series vertiginosas la multitud de Buddhas, *bodhisattvas*, de tierras búddhicas, de *aradis*, etc. Parece evidente que si las imaginaciones impuestas en el caso de los *Ejercicios* ignacianos (desde un principio entendidas como contenidos conscientes que permiten prever cualquier resultado) son las que eliminan la vacuidad buddhista, entonces y por el contrario, la experiencia abismal (*ab imo*) que la misma vacuidad permite a quien medita individualmente, operando una transmutación de los modos y los objetos de percepción, es la experiencia que libera de las profundidades la fuente productora de símbolos. Dicho en otros términos, hay una oposición entre, por un lado, el programa previsible y previsto, que deja que las imaginaciones subsistan en un estado de copias sensibles, y, por otro, la producción natural y espontánea de símbolos, aquella que en efecto opera una transmutación de los contenidos sensibles que una consciencia despierta instituye como símbolos. Corresponde a cada consciencia individual el hecho de elaborar su o sus propios símbolos, su propio universo simbólico. Y, por la misma, la paradoja que apuntábamos un poco más arriba queda resuelta. La práctica de la Imaginación activa en la terapia junguiana tiende no tanto a imponer un repertorio de imágenes previamente determinado, como a facilitar que el fondo más íntimo y más secreto del alma pueda liberarse con la ayuda de la configuración de sus propios símbolos. Y, en este punto, su afinidad con el individualismo del buddhismo zen se afianza en el lugar que toma esta producción espontánea de las imágenes simbólicas cuando esta apunta hacia lo más alto, hacia aquello que designa como proceso de individuación y que consiste en convertirse en un ser total.

Por ello, la experiencia espiritual zen ofrece un campo de aplicación particularmente propicio para los estudios junguianos de las energías del alma. Si admitimos que la consciencia no puede reducirse ni a lo parcial y unilateral, ni a lo subliminal, entonces toda la región inconsciente constituye una totalidad (y aunque nunca será perceptible como tal, no por ello deja de ser algo así como una intuición virtual de la totalidad). Cuando la consciencia se vacía tanto como le es posible de todos sus contenidos,

estos caen, por lo menos de forma pasajera, en el inconsciente. En el caso del zen, la energía sustraída a los contenidos de la consciencia, es transferida a la representación del vacío o al *kōan*. De este modo, las reservas de energía que pueden ser conservadas refuerzan la carga del inconsciente hasta alcanzar determinado máximo. Así se incrementa la capacidad de los contenidos del inconsciente para irrumpir en la consciencia. Por descontado, se necesita un entrenamiento largo para producir el máximo de tensión que requiere dicha irrupción. Aparece entonces una forma de existencia psíquica que corresponde exclusivamente al Todo que forma la persona individual y que elimina los conflictos estériles que la desgarran[19]. Sin duda, esta psicoterapia presupone que nos hemos desecho del prejuicio según el cual el inconsciente no albergaría más que contenidos infantiles o moralmente inferiores. Corresponderá a otro ensayo de Jung la tarea de mostrarnos cómo situar la hermenéutica de Freud en relación con la experiencia buddhista. Nunca más lejos, el inconsciente es «el sustrato materno de todas las declaraciones metafísicas, de toda mitología, de toda filosofía y de todas las formas de vida que descansan sobre presupuestos psicológicos»[20]. Y en la medida en que esto es así, cualquier irrupción del inconsciente constituye una respuesta a una determinada situación consciente, y esta respuesta procede del conjunto de posibilidades de representación que de hecho existen; es decir, de la disposición de conjunto que, por lo menos en el estado de simultaneidad virtual, constituye una imagen de conjunto de la existencia psíquica.

Estas últimas precisiones anuncian la prudencia extrema que Jung se esfuerza por inculcar en aquellos lectores que van en busca de una aplicación de las enseñanzas zen en Occidente. De entrada carecemos de modelos. La historia espiritual de Occidente no ofrece nada que pueda parecerse a los maestros zen ni, en general, al rol extraordinario que juega en la espiritualidad oriental la gran personalidad humana del maestro. ¿Quién se representa a los occidentales pasando varios años totalmente embebidos en la resolución de la paradoja de un *kōan*, o asumiendo la autoridad que confiere a un maestro zen una «conversión» tan individualmente vivida como perfectamente heterodoxa? Es porque

carecemos de estas premisas por lo que semejantes «autoridades» parecen condenadas a degenerar en casos patológicos; y el hecho de que no carezcan nunca de discípulos más o menos fieles no las hace menos sospechosas.

Tal vez el texto que citábamos al principio, y que tomábamos prestado de la introducción que acabamos de comentar, apunte en una dirección más precisa. La psicoterapia junguiana instaura una relación dialéctica entre el médico y el paciente[21], una confrontación entre dos totalidades, dos conjuntos psíquicos, en el seno de la cual todo el saber de la ciencia no es más que mero instrumento. El gran tema aquí es la metamorfosis (*Wandlung*), la «conversión», pero una conversión en la que lo que se tiene que convertir es uno mismo, y tal vez sea esa la conversión más difícil, dado que nada puede estar predeterminado con anterioridad, todo es indeterminado e indeterminable. El único criterio, como en el buddhismo, es el desvanecimiento, la desaparición del egocentrismo del sujeto (*Ichhaftigkeit*). La atmósfera tradicional, el suelo de la cultura espiritual del buddhismo que presupone el zen, no tiene equivalente entre nosotros, en Occidente, pero sí tiene un homólogo. Le corresponde toda nuestra propia cultura espiritual que quiere que sea necesario constituir un yo consciente, un entendimiento consciente antes de siquiera considerar la posibilidad de abolir la forma yoica. No será difícil conjeturar que esta relación dialéctica puede instaurarse por medio de un libro, a condición de que sepamos leer y afrontar un libro como leemos y afrontamos un alma. Es entonces cuando aprendemos a volver nuestro ojo hacia el interior para encontrar aquello que buscábamos en el exterior[22]. El intelecto recobrado podrá ahora caer en los tormentos de un parto (*Geburt*) demoníaco, errar en los laberintos y vivir bajo la amenaza de la ilusión, o peor todavía: en la abismal y silenciosa soledad de una época que llama suya[23]. Para encontrar un paralelo oriental a los tormentos y las catástrofes que se ciernen sobre los occidentales que se disponen a iniciarse en su ser total, tendremos que leer en sentido inverso el *Bardo Thödol*. Lo haremos más adelante de la mano de Jung que nos invita a ello, y así nos pondremos en camino para encontrar la respuesta más personal que haya dado nunca Jung a esta situación de la consciencia, a la

forma de existencia psíquica del hombre occidental contemporáneo. Otra lección nos acercará aún más a esta respuesta. El zen no suscita afortunadamente el mismo interés que las técnicas del Hatha Yoga, por ejemplo, entre los europeos desprovistos de un pensamiento fisiológico. El camino de meditación que engendra el «cuerpo espiritual» es totalmente distinto; la meditación de la Tierra Pura es uno de los ejemplos más ilustres de un yoga que desarrolla ejercicios puramente psíquicos, ejemplo ante el que nos sentimos infinitamente más cómodos que frente a las gimnásticas o prácticas fisiológicas que tan aberrantes resultan para nosotros. La amplificación de los símbolos transmitidos por *El secreto de la Flor de Oro,* nos revelará de forma mucho más afinada el proceso espiritual implicado en la terapéutica del alma de Jung, que al mismo tiempo es una respuesta directa a la pregunta «¿Qué significa todo esto para nosotros?».

2
La Tierra Pura (sobre *La psicología de la meditación oriental*)

Con el ensayo de C. G. Jung sobre la psicología de la meditación oriental seguimos inmersos en el clima espiritual del zen japonés. El texto que analiza y amplia Jung, forma parte de los textos sagrados fundamentales del buddhismo de la Tierra Pura, secta que floreció plenamente en Japón entre los siglos XII y XIII en dos escuelas fundadas respectivamente por Gentru¯ Honen (1133-1218), que instauró la secta Jôdo o secta de la Tierra Pura, y su discípulo Shinzan, fundador de la secta de la «Tierra Pura» (*Jôdo shinshu*). Sin embargo sus orígenes son mucho más antiguos. El Buddha Amida, uno de los cinco «buddhas de meditación» (*Dhyani bouddha*), fue introducido por el Mah¯ay¯ana como hipóstasis (el termino es aproximativo) de un Buddha puro original (Âdibuddha o *Mah¯abuddha*), sin que podamos determinar las razones que provocaron este desarrollo metafísico; todo lo que se puede afirmar con seguridad es que este movimiento está asociado con la expansión que llevó el buddhismo más allá de la frontera india. Para mayor precisión, el Buddha que dio nombre al «amidismo» japonés se conoce en su forma sánscrita original como Amit¯abha (Luz Infinita) o como Amitâyus (Duración Infinita). Ocupando una plaza fija en los mandalas, reina sobre el paraíso del Oeste, su propia Tierra de Buddha, tierra de felicidad o *Sukh¯avati*, cuya compasión abre las puertas a sus fieles, es decir, a aquellos en quienes la Fe (o su deseo) ha hecho nacer el propio deseo de renacer en esta Tierra, donde «se encaminan al nirvana sin abandonar el éxtasis de la beatitud»[24].

Los orígenes del culto de la Tierra Pura (totalmente ignorado por el Pequeño Vehículo) plantean uno de los problemas más opacos de la historia del Mah¯ay¯ana. Un iranólogo se siente compelido a suscribir aquella interpretación que encuentra las claves de su triunfo en la propagación del buddhismo más allá de la India, sobre todo en la zona intermedia de la Serindia, donde dominaba la influencia iraní[25]. Con la ayuda de los dos principales *bodhisattvas* (estos «héroes del espíritu del Despertardespertar») que lo asisten (Avalokitésvara y Mahâsthâmapzapta), Amida-Amit¯abha forma una tríada cuyos atributos dominantes son la Duración infinita, la Luz infinita y la Fuerza victoriosa. Todas estas representaciones son familiares a las religiones iraníes: Tiempo infinito del zurvanismo, Luces infinitas del mazdeísmo, Mitra del mitraísmo que evoca a *Maytyra* el compasivo, Buddha de los tiempos futuros, que no por azar está vinculado a Amit¯abha. ¿Es necesario recordar el hecho consabido de que los primeros traductores de los textos del Mah¯ay¯ana (del sánscrito al chino) fueron los arsácidas, los partos, los sogidanos y que el imperio Kushán era tan mazdeísta como buddhista? A pesar de ello, cualquier demostración «histórica» parece condenada al fracaso, puesto que todos los restos «materiales» se han desvanecido. Y tampoco nos convencen las refutaciones que se sostienen en la pura causalidad histórica, aquellas que creen poder demostrar que estos y aquellos factores son suficientes para producir tal resultado, como si la existencia personal no creara un acontecimiento absolutamente irreductible. Tal vez haya otro camino, uno que permita valorar positivamente las afinidades que existen, por ejemplo, entre por un lado las concepciones mazdeístas dominantes de los faravahares, encarnándose voluntariamente en los Saosyant, y por otro las figuras del Buddha de la Tierra Pura. Más de una vez se han comparado las figuras mazdeas de Amahraspand y de Izad con los arcángeles y los ángeles judeocristianos. Tarea que no carece de interés. Pero, si es cierto que los *bodhisattvas*[26] (héroes del espíritu del Despertar) se presentan a menudo como «ángeles» del Mah¯ay¯ana[27], también lo es que estas figuras son más afines a lo que representan los «ángeles y arcángeles» del mazdeísmo para la condición humana, su razón de ser y sus perspectivas. En este punto no

puede pasarse por alto el importante papel del maniqueísmo. Aunque sea un sinsentido repensar por medio del historicismo el problema de este tipo de relaciones, nos quedamos estupefactos cuando vemos que las metamorfosis de figuras divinas son a menudo interpretadas como si se tratara de un mero cambio de estado civil, o aun como refundiciones de objetos decorativos que de vez en cuando tienen que ser reenviados a la fábrica. ¿En qué consiste el hecho espiritual por sí mismo? Los términos de este problema no pueden ser entendidos ni resueltos sin recurrir a la meditación, y precisamente las «meditaciones» de Jung, que aquí comentamos, muestran con claridad el camino que hay que tomar. De ahí que tengamos que poner de relieve el problema que ejemplifica la meditación de la Tierra Pura. Es posible que, por consiguiente, estemos creando un «hecho» que nuestra ciencia de las religiones perciba instintivamente como «peligroso»; aunque el verdadero peligro que corra sea, en realidad, el de quedar aplastada bajo una masa creciente de textos que no tiene otra finalidad que la de alimentar polémicas estériles, incapaces como son de dar una respuesta a la espera silenciosa que se le había confiado, o bien de callarse y dejar paso a las improvisaciones barulleras de cualquier aficionado.

Los orígenes espirituales del amidismo están relacionados con esta forma de existencia espiritual que evoca el término de *bhakti*, devoción, amor. En una época anterior al magisterio del «Buddha histórico», cuando Amida era todavía el *bodhisattva* Dhazmakara, formó el voto de no recibir el Despertar correcto-completo, de rechazar el estado supremo del nirvana «mientras que en las diez direcciones queden seres que crean en mí y que me amen con toda su alma, que deseen renacer en mi reino y que no nazcan». Voto que define perfectamente la esencia de un *bodhisattva* como el ser ideal del buddhismo mah¯ay¯ana. De manera que las sectas de la Tierra Pura perciben la relación de Amida con todos los seres como una forma de amor infinito que desea tanto salvarlos del sufrimiento y de la ignorancia, como liberarlos de la ira y la cólera. La salvación de los humanos, operada por pura compasión y por la gracia del amor, ha establecido una afinidad entre esta doctrina y la de la salvación por la gracia y la bondad pura en Lutero: Rudolf Otto ha dado un testimonio emotivo de ello[28]. Si, con el objetivo de

poner a prueba su fe absoluta en el voto de Amida y para formar él mismo el voto de renacer en su reino, el hombre piensa con todas sus fuerzas en el paraíso del Oeste y alcanza los límites de su energía espiritual, entonces renacerá con toda seguridad en el reino de la Tierra Pura. Los medios de los que disponen los fieles para establecer esta relación espiritual, que nace de un arrebato de fe y de amor, están condicionados esencialmente por la doctrina según la cual «el *bodhisattva* que al escuchar el nombre del Buddha Amit¯abha desea verlo, puede hacerlo pensando constantemente en la región en la que se encuentra»[29]. A grandes rasgos, y sin recordar aquí cómo los dos aspectos del método han podido combinarse o solaparse, el «pensar en Buddha» ha terminado identificándose con «pronunciar el nombre» (*nomen est numen*). De lo que se trata entonces es de la recitación del nombre de Amida, práctica designada como *nembutsu* (*namu Amida butsu*, adoración del Buddha de la Luz Infinita). Por otro lado, gracias a la práctica de la meditación contemplativa, a medida que este ejercicio purifica el espíritu, el Buddha Amit¯abha se ve reflejado como si fuera un espejo; el Buddha y el espíritu del meditador se identifican, o lo que es lo mismo, en este espejo, el espíritu o Buddha se contemplan a sí mismos. Para esta meditación contemplativa, los textos fundamentales de la secta de la Tierra Pura ofrecen un soporte de recursos ilimitados: en primer lugar el *Sukhavatîvyûhâ*, donde la enumeración de los cuarenta y ocho votos que componen el gran voto de Amit¯abha contiene la descripción de toda la belleza de la Tierra Pura, del esplendor de los seres que renacen en ella, de las maravillas de su contemplación y de sus éxtasis demiúrgicos. Acto seguido, el *Amitâyur-dhyâna-sûtra*, o el *Sutra de la Meditación del Buddha de la Duración Infinita*; se trata de una enseñanza dispensada por el Buddha Sâkyamuni a la reina Vaidehî y a sus quinientas sucesoras que las invita a practicar dieciséis formas de meditación sobre la Tierra Pura y su señor, el Buddha del Sol Poniente de la Luz Infinita. Para comentar y ampliar este último sutra que forma el *textbook* del estudio de Jung sobre la filosofía de la meditación oriental tendremos que detenernos brevemente en su contenido.

De las dieciséis formas de meditación, solo se detiene en las más importantes para la práctica de aquel yoga que permite renacer en el reino de Amit¯abha. Para alcanzar ese reino hay que empezar por producir una visión del paraíso de occidente concentrando el pensamiento: volverse hacia el Oeste, ordenar el pensamiento por medio de una meditación que se concentre en el sol poniente. Para que el sol poniente quede fijado en la consciencia, primero hay que mirarlo y después cerrar los ojos manteniendo esta imagen clara y estable; he ahí la primera meditación, la visión mental del Sol. Acto seguido hay que producir la visión del Agua: contemplar el agua límpida y mantener la imagen inalterada. Sigue la visión del Hielo que se consigue imaginando que el agua brillante y transparente se convierte en lapislázuli: «Bajo este suelo de lapislázuli divisarás el estandarte dorado y las siete gemas, diamantes y demás piedras preciosas que sirven de soporte al suelo (...). Sobre la superficie del suelo de lapislázuli se extienden sogas doradas que se unen formando cruces». Una vez lograda esta visión, se tiene que meditar sobre cada una de sus partes constitutivas hasta obtener unas imágenes absolutamente claras, sin alteración alguna, indiferentemente de si tenemos los ojos abiertos o cerrados, y sin interrupción alguna, exceptuando las horas de sueño. Quien haya alcanzado este estado de percepción, quien se encuentre en el *samâdhi* (concentración, introspección) está en medida de contemplar la tierra de la felicidad, el Sukhvati, de manera clara y distinta; un estado que no puede ser totalmente explicado; la visión de la Tierra es la tercera meditación. Sigue la meditación sobre los árboles de gemas de la Tierra de Amit¯abha: hay que «visualizar» el agua repartida entre siete lagos, y en el centro de cada lago, sesenta millones de flores de loto, cada una constituida por siete gemas. Todas las flores son perfectamente redondas y de igual tamaño. El agua que corre entre las flores produce un rumor melódico.

Acto seguido habrá que practicar la meditación del mismo Amit¯abha: formar una visión de una flor de loto sobre el suelo de siete gemas. Cada flor tiene ochenta y cuatro mil pétalos, cada pétalo ochenta y cuatro mil venas, y cada vena ochenta y cuatro mil rayos, cada uno de los cuales puede ser distinguido con claridad... Después de esta visión se podrá contemplar el

Buddha, puesto que el cuerpo de cada buddha perfecto está formado por el principio de naturaleza (*dharmaykaya*), que le permite penetrar en la consciencia de todos los seres. Si percibes al Buddha, tu consciencia dispondrá de los treinta signos de perfección que en él percibes. Por último, tu propia consciencia deviene, o mejor, es, Buddha. El océano del saber verdadero y universal de todos los buddhas mana de nuestra propia consciencia y pensamiento. Razón por la cual deberás dirigir tu pensamiento con una atención indivisa hacia la meditación que te permitirá formar una visión perfecta del Buddha perfecto (Tathâgata), el Arhat, el santo y perfectamente iluminado. Si lo has visto sentado en la flor de loto, tu vida espiritual alcanzará la claridad y podrás contemplar la belleza de la Tierra de Buddha, y con ella la de todos los Buddhas de los diez universos... De aquellos que practican esta meditación se dice que han visto los cuerpos de todos los Buddhas, y que gracias a ello pueden también contemplar el Espíritu de la gran compasión... Si has cumplido esta visión, te formarás la imagen de ti mismo renaciendo en el mundo de la felicidad, en la región de poniente, sentado con las piernas cruzadas sobre una flor de loto. Esta flor se cierra y se abre alrededor tuyo. Cuando la flor se abra, tu cuerpo aparecerá bañado por quinientos rayos de luz clara. Tus ojos estarán abiertos, de forma que verás la multitud de buddhas y *bodhisattvas* que pueblan el cielo.

Hemos resumido al extremo este texto repleto de imágenes fascinantes, pero no podemos contentarnos con una mera referencia si queremos apreciar la exégesis que de figura en figura nos conducirá hasta el símbolo central, aquel que, al término de nuestro recorrido, nos será presentado como el «cuerpo diamantino». Hagamos este ejercicio de la mano de Jung. La característica inicial del ejercicio radica en la concentración en el sol poniente. Cuando cerramos los ojos, la imagen del sol puede permanecer en la retina durante algún tiempo sin que tengamos por ello que hablar de hipnosis: se trata de una meditación, una re-flexión, una «realización del sol», de sus propiedades y significaciones, y por tanto hay que volverse translúcido como si pudiéramos «in-solar» nuestro interior. La figura

circular juega un rol determinante en la sucesión de meditaciones. El disco solar aparece como un modelo de las Imágenes que la meditación producirá a continuación. La meditación del Agua no toma ya como soporte una impresión sensible, sino que se sirve de la Imaginación activa para producir la visión de una superficie espejeante que refleja perfectamente la luz solar. La misma Imaginación activa transformará el Agua en Hielo luminiscente y diáfano. El análisis descubre en este punto un proceso que se corresponde perfectamente con las fases de la transmutación interior que permite liberar los símbolos de la operación alquímica en sus estadios sucesivos. La transmutación de la luz inmaterial de la imagen solar en la sustancia del agua constituye una primera transmutación operada por el órgano de la Meditación, es decir la Imaginación activa. Finalmente este Agua adquiere la estabilidad «material» del hielo. La visión, la creación Imaginada, se concretiza (*solve et coagula*), se solidifica, se coagula hasta tomar el lugar de la Naturaleza física. El mundo de la materia sensible del espacio natural se encuentra transmutado en una realidad nueva. El hielo azulado se transforma en lapislázuli, y con este suelo mineral (luminoso y transparente, dado que está hecho con el material de la imaginación sutil) se crea un fundamento real, absoluto. La meditación se sumerge en la transparencia del suelo azul que recuerda a un lago y discierne en sus profundidades el estandarte dorado. De las sucesivas transmutaciones nace el símbolo; la alquimia de la meditación ha intensificado la energía que irradiaba la imagen solar inicial: el símbolo ogdoádico brilla como mil millones de soles, mientras que las sogas doradas extienden sobre el «sistema» una red que asegura su estabilidad, es decir que ni el más mínimo desliz pueda suponer una amenaza para el proceso imaginativo. El símbolo de ocho rayos ya es la Tierra Pura de Amit¯abha; el agua de sus lagos, con su admirable sonoridad, corresponde al *Aqua permanens* de los alquimistas, es el *Aqua doctrina*, la pura doctrina del Buddha de la Tierra Pura. En su seno tiene lugar la epifanía imaginativa del Buddha Amit¯abha, coincidiendo con la intención de la psique activa del meditador: es decir, que el alma que produce estas visiones y estas imágenes es el propio Buddha. O, para ser más exactos: la figura del Buddha Amit¯abha reposando en el corazón de

un loto justo en el centro de su Tierra octogonal. El Buddha cuya Gran Compasión acoge a todos los seres, incluido al meditador, se perfila, se presenta y se revela en esta visión como el sí-mismo auténtico del meditador, liberado al final de un largo ejercicio de reconstrucción espiritual de la forma yoica y egocéntrica del Yo que hasta ahora, en su ceguera, separaba y aislaba las antinomias ilusorias del ser y del no-ser.

De este modo se observa que el símbolo de la Tierra Pura es un ejemplo excelente de esos «símbolos unificadores» que no aparecen más que cuando hemos llevado a término el proceso de individuación. Al finalizar dicho proceso nos acercamos a las enseñanzas búddhicas y liquidamos cualquier paradoja, puesto que ahora sabemos que esta individuación, término último del proceso de transmutación de la psique que moviliza la psicología junguiana, significa justamente que nos hemos liberado de la consciencia egocéntrica. Cuando el psiquismo interior «ha sido experimentado de forma tan real, tan eficaz y psicológicamente verdadera como el mundo de la realidad exterior» se establece un equilibrio entre el sí-mismo y el inconsciente[30]; solo entonces surgen los «símbolos» que reproducen la *imago* de la totalidad psíquica o, lo que es lo mismo, el mandala de la Tierra Pura en cuyo centro puede verse la figura del Buddha Amida, símbolo central y unificador de Sí.

Como en cada uno de los ejercicios buddhistas de Jung, se plantea entonces la pregunta: desde el punto de vista de la eficacidad espiritual práctica, ¿qué significa todo esto para nosotros? Naturalmente, cualquier precaución es poca: todo intento de imitación resulta pueril, una «monería» que en última instancia termina por multiplicar las proyecciones inconscientes. Sin embargo, si es cierto que el yoga de la Tierra Pura nos resulta más cercano que cualquier otro, y si también lo es el que conviene hablar de él con el respeto que nuestro racionalismo no ha sabido acordar ni siquiera a nuestro propio *mysterium fidei* cristiano, sería insuficiente limitarse a afirmar, so pretexto de que en general las formas y las figuras del buddhismo han sido determinadas en la historia del espíritu por condiciones totalmente distintas de las nuestras, que su significación actual es ante todo una significación documental a título comparativo. Esta postura sería

puramente historicista, nada más que la representación del egocentrismo de la consciencia científica, la misma que enajena las responsabilidades de su propia presencia proyectándose en una objetividad ficticia. Más arriba hemos intentado distinguir la relación que determina al mismo tiempo las similitudes y las diferencias entre, por un lado, el proceso constitutivo de la terapéutica del alma en Jung y, por otro, las iniciaciones practicadas en las culturas tradicionales. La diferencia consiste, de entrada, en que estas últimas se caracterizan por la observancia de los ritos y de los símbolos determinados e impuestos por una tradición, mientras que la psicoterapéutica se propone en esencia provocar una producción natural y espontánea de los símbolos. Es decir, las iniciaciones tradicionales tienden a provocar en lo más profundo del alma y de la consciencia, la eclosión de una imagen y de una concepción de la que forman parte ellas mismas, a la cual pertenecen y representan. Por el contrario, si el proceso de individuación junguiano tiende a la integración espiritual, ética y religiosa, sin por ello haber fijado previamente un programa, sino más bien condicionado por la formación y las investigaciones espontáneas de cada uno; si, por consiguiente, la forma bajo la que hará eclosión su concepción del mundo, su «símbolo unificador», es el fruto y el resultado de su propia experiencia (y no ya del contenido presente a lo largo de la «preparación»); entonces podemos entrever el significado que puede tener la interrogación por el sentido de una integración posible, diversificada según los casos, de las más altas doctrinas y de las prácticas espirituales del buddhismo.

Por esta razón, el acercamiento que esboza Jung entre la meditación de la Tierra Pura y el método espiritual de los *Ejercicios* de san Ignacio resulta especialmente instructivo[31]. Su homología se revela en el hecho de que tanto el uno como el otro, a diferencia del zen, proponen la realización mental de un esquema que ha fijado por adelantado las fases y el recorrido, al tiempo que prevé la conclusión. Por nuestro lado, no obstante, nos parece necesario destacar una diferencia radical entre ambos: a grandes rasgos tenemos, por un lado, un método que tiende a la reproducción mental de los contenidos sensibles de los acontecimientos de una historia sagrada advenida o futura, mientras que por otro, la transmutación que opera una

Meditación alquímica transforma todos los contenidos sensoriales en símbolos, cosa que equivale a la instauración ontológica del mundo intermedio de lo Imaginado. En este caso, la producción de símbolos realiza literalmente una transmutación de la psique, y la iconografía mental (que es al mismo tiempo el receptáculo y el sostén) hace las veces de signo, de augurio de esta transmutación. El meditador se encuentra progresivamente trasladado del primer al segundo plano, es decir al sentido espiritual de la meditación[32]; de tal manera que es transferido de la esfera psíquica en la que el Sol y el Agua son despojados de su objetividad física para convertirse en los símbolos de contenidos psíquicos; la meditación equivale a un descenso hasta la fuente psíquica, hasta el Inconsciente de cuyas profundidades emergen entre una multitud de imágenes simbólicas posibles el Sol y el Agua sin que su espontaneidad no tenga nada de arbitrario en sí mismo. De algún modo, con el suelo de lapislázuli el meditador ha creado un «cuerpo sólido» para su visión, gracias al cual las figuras de su mundo interior toman una realidad concreta que desplaza al mundo exterior. En el estandarte dorado, contemplado a través de la transparencia del suelo mineral místico, contemplará la figura anteriormente invisible e infigurada (porque infigurable) de la fuente de la consciencia. El *dhy¯ana* (la meditación, el éxtasis) es un descenso a las profundidades del inconsciente, y en cuanto a tal permite que el estandarte de oro tome forma y figura. Análogamente a la transferencia de energía espiritual que observábamos en el zen, todo parece ocurrir aquí como si la luz de la consciencia, que ha dejado de iluminar los objetos del mundo sensible exterior, revelara poco a poco las zonas de sombra de lo Inexplorado, zonas de las que asciende la imagen primordial, Buddha Amit¯abha o la *imago* de la totalidad psíquica.

Acabamos de identificar una primera diferencia entre el yoga de la Tierra Pura y los *Ejercicios* ignacianos. Cabría añadir una segunda extremadamente interesante. Sin duda, al indicar la imagen sobre la que el meditador deberá concentrarse, los dos métodos comparten como clave del éxito la prescripción del objeto de contemplación. De este modo, una y otra se preocupan por eliminar todas las «fantasías» sin valor, y con ellas cualquier extravío o desorden que pudiera provocar el colapso de un

esquema mental mal reglado. Y, en ese mismo ejercicio radica la diferencia. Por supuesto, no es nuestra intención detenernos aquí en las críticas violentas que, desde dentro y fuera de la Iglesia romana, han sido formuladas contra el método ignaciano; a menudo estas críticas tienen su origen en el prejuicio altivo, en el desprecio intelectualista por la imagen y la realidad de las Imágenes cuya puesta en valor es precisamente uno de los rasgos más originales de la historia de la espiritualidad cristiana. Pero no deja de ser cierto que la práctica dirigida de los *Ejercicios* tiene lugar en el marco espiritual e institucional de la Iglesia romana, sin que por ello tengamos que ocuparnos de sus logros o sus fracasos. Simplemente podemos observar que aun cuando el yoga amídico prescribe un esquema de meditación, la secta buddhista de la Tierra Pura dista mucho de ofrecer un «marco» parecido al de la Iglesia en el sentido occidental. Más todavía. El peligro cuyo presentimiento inspira un sistema de meditación ignorado sin ir más lejos por el zen, este peligro, decimos, se revela totalmente distinto para un caso y para otro. Hemos subrayado que el texto-guía de la meditación de la Tierra Pura no prevé la posibilidad de un fracaso, de un colapso, y esta «imprevisión» revela una diferencia estructural de las zonas psíquicas que hay que franquear y que Jung analiza con una perspicacia admirable[33].

La «zona peligrosa» que debe atravesarse es la que Jung designa como el inconsciente personal: un mundo de sombras que esconde todo cuanto quisiéramos no tener que admitir nunca, todo lo que preferiríamos olvidar, sentimientos y recuerdos reprimidos, en definitiva, «todo lo que es pensado y experimentado de forma subliminal», y proyectado sobre los «otros» por cuanto nos resulta más cómodo predicar lo que los otros deberían ser y hacer, que empezar a mejorar el conjunto mejorándonos a nosotros mismos. Este mundo de sombras que hay que atravesar y recorrer so pena de no alcanzar siquiera una brizna de lo que promete el yoga, engloba tanto el preconsciente como el subconsciente (estos campos liminares de la dogmática freudiana, cuya función nos permitirá definir próximamente el *Bardo Thödol*). La meditación buddhista nos revela la incapacidad del psicoanálisis freudiano para plantear siquiera el problema de su integración,

al mismo tiempo que muestra de qué manera la psicología junguiana del Inconsciente, al atacar este problema, justifica todas las precauciones contra la aceptación acrítica del yoga por un europeo.

Y es que la meditación buddhista supone que este mundo de sombras ya ha sido franqueado: razón por la cual no prevé ni desorden ni colapso alguno por culpa de las «fantasías» divagantes que, por supuesto, nada tienen que ver con esta Imaginación activa capaz de transformar, de otorgar una sustancia psíquica real a las visiones. En efecto, la experiencia buddhista nada ignora del mundo de las *kléias* (pasiones), pero es ajena al conflicto moral que este entraña para nosotros, el «dilema ético que nos separa de nuestra propia sombra», el conocimiento del espíritu contra el conocimiento de la naturaleza. De ahí que el suelo de lapislázuli permanezca opaco a nuestros ojos, puesto que antes tendríamos que haber dado una respuesta a la cuestión del Mal en la naturaleza y en el mundo «natural»[34]. Por el contrario, interpretado en los términos de la psicología de Jung, el yoga de la Tierra Pura nos permite revelar el contenido de aquello a lo que da acceso.

Sigamos de cerca la interpretación. Al presuponer que el mundo de sombras de nuestras «fantasías» personales, es decir, el inconsciente personal, ha sido franqueado, el *Sutra de la Meditación del Buddha Amitâyus* progresa suscitando algunas figuras simbólicas que, en un primer momento, pueden parecernos extrañas: una figura geométrica radiada, una ogdóada, en cuyo centro encontramos un Buddha sentado sobre un loto. La experiencia decisiva radica en el reconocimiento de que el meditador se confunde con ese mismo buddha: momento en el que se desanudan los nudos del destino que habían sido atados por el marco de la «historia» que servía de marco al sutra. La estructura concéntrica del símbolo solo emerge a la superficie de la visión mental cuando la concentración ha alejado la atención de todas las impresiones del mundo de los sentidos, de ahí toda la alquimia anterior. El mundo de la consciencia encadenada a los objetos, a las representaciones de los objetos exteriores, se desvanece y abre paso al infinito resplandor del mundo de Amit¯abha, que asciende desde las

profundidades del lapislázuli. Desde el punto de vista psicológico esto significa que detrás o debajo del mundo de los instintos y de las «fantasías personales» existe el estrato más profundo del Inconsciente. Este estrato contrasta con el desorden caótico de las *Kléias*, ya que presenta un orden y una armonía supremas. A la multiplicidad desordenada de las pasiones opone la unidad omnicomprensiva del *bodhimandala*, el círculo mágico y encantado del Despertar o la Iluminación. El Inconsciente suprapersonal que abarca la totalidad psicocósmica se manifiesta en el suelo diáfano de lapislázuli, es decir, únicamente cuando el Inconsciente personal se vuelve transparente, mera capa superficial que reposa sobre el fundamento del inconsciente colectivo. Toda la potencia y la extrema fecundidad de la analítica junguiana se concentran en esta integración que toma la forma de una meditación sobre la meditación buddhista justificando desde un nuevo ángulo la reivindicación del papel singular del filósofo tal y como ya dejaba entrever el ensayo sobre el zen. Ahora bien, el término «colectivo» ha dado pie a numerosos malentendidos. Este no designa nada más que una estructura general de la psique, una morfología física universal, como también hay una morfología común del cuerpo humano. Tal vez se prefiera el término «Transconsciencia». Lo importante es que «es el fondo primordial del que no cesa de surgir el concepto», «la prodigiosa herencia espiritual de la evolución que renace y retorna a cada estructura individual». He ahí una de las nociones que distinguen radicalmente tanto en sus presupuestos como en sus resultados la psicología compleja de Jung y la psicología freudiana. Puesto que las Imágenes de este Inconsciente profundo tienen un carácter mitológico; son suprapersonales y, en potencia, comunes a todos los hombres; en forma y en contenido concuerdan con las representaciones primordiales que se encuentran en la base de todas las mitologías. Y en la medida que esto es así, nuestra psicología occidental es conmensurable con el yoga, puesto que es capaz de mostrar científicamente la existencia del estrato o el asiento unitario más profundo del Inconsciente. No debería sorprender entonces que, embebido de esta concordancia notable, Jung haya preferido el término sánscrito de «mandala» para designar este orden concéntrico en el que se disponen los motivos

mitológicos y cuya presencia ha sido descifrada en el Inconsciente suprapersonal. El campo de investigación es inmenso, pues cada *imago mundi* proporciona un tema[35]. La iconografía cristiana ofrece numerosos ejemplos, demostrando que los hechos psicoespirituales son antes «lo que explica» que «lo que hay que explicar». Me refiero a estas recurrencias, frente a las cuales la explicación histórica busca superficialmente una filiación causal (filiación o influencia), etc., de las que la **** no se encontrará jamás.

El ensayo sobre el Yoga de la Tierra Pura termina con un adagio lento que parece perderse en un silencio en el que acecha una cuestión de peso. Si omitimos los casos límite de las paradojas místicas de un Maestro Eckhart, de un Angelus Silesius y de algunos otros, entre el mandala cristiano y el mandala buddhista subsiste una sutil aunque enorme diferencia. El buddhista experimenta en su meditación su identidad con Buddha[36]:

(*comparar las locuciones teopáticas del sufismo, Bistami*, Rûzbehân, *los escritos de Darû Shakûh*);

no cabe duda de que nuestras categorías filosóficas han producido y continúan produciendo numerosos malentendidos acerca de las condiciones y el sentido de esta identidad (dado que nos seguimos planteando alternativas que nos compelen a elegir entre monoteísmo, politeísmo, panteísmo, pero no es este el lugar para continuar con la discusión). El caso es que la experiencia espiritual del cristiano tiende a expresarse en menor medida en la forma «Yo soy Cristo» que en la forma paulina «Cristo vive en mí». El cristiano procede de un mundo en el que la consciencia es perecedera, efímera y yoica; mientras que el buddhismo reposa sobre el fondo eterno de la Naturaleza interior todavía unido a la divinidad. Y este contraste plantea por sí mismo una suerte de pregunta silenciosa (¿la integración es posible más allá de toda confrontación dogmática estéril?).

El *Comentario al Bardo Thödol* descubrirá una alusión cuyo sentido y prolongación se encuentran al final del *Ensayo sobre el secreto de la Flor*

de Oro, cuando seremos conducidos hasta la respuesta más personal que haya dado nunca Jung a esta cuestión.

3
El libro de los muertos tibetano (sobre el *Bardo Thödol*)

Hasta ahora hemos podido ver cómo valora la psicología junguiana la intuición fundamental del buddhismo. Una intuición que nuestra filosofía racional afronta como una paradoja molesta, y que nuestra crítica histórica registra y ordena como una imponente aunque extraña curiosidad exótica. Esta valoración se ha hecho sobre la base de una realidad psíquica a la que se le ha reconocido no solamente su autonomía y su especificidad propias, sino también su primacía. Si en lugar de aceptar incondicionalmente aquello que llamamos los «contenidos» (todos los contenidos constitutivos de nuestra consciencia y de nuestras ciencias, así como los de nuestra vida misma), nos preguntamos quién es el donante de estos contenidos (*Donateur de ces données*), la preeminencia del alma nos dará la respuesta de este misterio.

(*Recordar las reservas que ya hemos expresado acerca de los usos de esta palabra. No es nuestra intención afirmar XXXX contra las negaciones buddhistas −referencia posible en el volumen Honolulu de Suzuki−*).

Sin duda se dirá que los sistemas de la filosofía idealista (por ejemplo, un Fichte) sostenían algo por el estilo. Sea; además disponemos de estudios notables sobre el idealismo filosófico del buddhismo. Sin embargo, no necesitaríamos más que los ejemplos del zen y del Yoga de la Tierra Pura para afirmar que nos encontramos en un plano mental que engloba las

perspectivas de la filosofía idealista; de manera análoga el camino de individuación que emprende la terapia del alma excede el programa de una simple filosofía, por más que esta sea una filosofía de la existencia. Si ahora nos disponemos a recoger los frutos del comentario psicológico de Jung a la traducción alemana del *Libro de los muertos tibetano*, el *Bardo Thödol*, no es solo por el vínculo que, a través del *bodhisattva* Avalokitesvara, une al Buddha tibetano con el de la Tierra Pura, sino porque este libro extraordinario lleva más allá del límite, es decir, más allá de la muerte y del estado presente de la condición humana, la pretensión buddhista y sus implicaciones.

Con el mayor interés descubrimos que, desde que fuera traducido a una lengua europea, este libro ha sido, por así decir, el libro de cabecera de C. G. Jung, su compañero permanente. Como sabe cualquier lector que lo haya frecuentado, este libro no describe un rito fúnebre; por el contrario, ofrece una serie de enseñanzas que se dirigen al difunto mismo, más allá de la muerte, con el objetivo de guiarlo a través de los fenómenos y las apariciones que lo conducirán por sucesivas metamorfosis a lo largo de su existencia de transición o de paso; es decir, la existencia en el plano intermedio del *Bardo,* una existencia que tiene una duración de cuarenta y nueve días simbólicos y que conduce desde la muerte hasta la reencarnación, ya sea en el mundo terrestre, ya en el paraíso intermedio. A diferencia del *Libro de los muertos* egipcio, sobre el que, como Jung mismo sostiene, siempre se dice demasiado o demasiado poco, la filosofía que implica o que expone el *Bardo Thödol* es una filosofía que puede ser concebida en términos humanos. Se dirige al hombre y no a los dioses o a los primitivos. Esta filosofía es además la quintaesencia de la crítica psicológica del buddhismo. Desde un primer momento, nos encontramos con la situación inicial que caracteriza cualquier encuentro imprevisto o inesperado entre el buddhismo y el europeo «ilustrado». Cuando este comience a leer, por ejemplo, que las divinidades pacíficas o amistosas, junto con las coléricas y amenazantes, son meras proyecciones samsáricas del alma humana, se declarará o bien perfectamente de acuerdo (en caso de que sea un hombre del resentimiento contra los «dogmatismos» religiosos)

o, por el contrario, proclamará que esa es una peligrosa e inadmisible negación de la «verdad» metafísica. Por desgracia, el exceso de evidencia aboca al primero a un malentendido total, puesto que no hay acuerdo posible entre su postura y la del buddhismo. Por lo que respecta al segundo, el peligro que denuncia es justamente aquel del que él mismo es víctima, y que el Despertar buddhista quiere superar. En el fondo, uno y otro son incapaces de reconocer que las divinidades manifestadas son proyecciones del alma que carecen de consistencia «objetiva», pero que simultáneamente y por esa misma razón tienen que ser observadas como absolutamente «reales». Toda la potencia de la que dispone el esfuerzo buddhista para superar las antinomias de nuestras categorías puede reconocerse en este ejemplo. Por regla general, el occidental prefiere la claridad: «Dios es» o «Dios no es»; están el yo y el no-yo. De manera que la idea según la cual su personalidad psíquica total es «más que yo» le resulta algo inquietante. Como si ya no estuviera «en casa». Y es por esta razón por la que cuando escucha que las divinidades son proyecciones del alma, se vuelve hacia su pequeño yo empírico, delimitado por el único horizonte de su consciencia racional, y le achaca esta declaración, ya sea para regocijo de la misma razón (es muy halagador para el diminuto imperialismo del yo), ya sea para hacer que salten las alarmas (por una humildad mal entendida). Por ambos lados encontramos el mismo presupuesto: el «alma» es una cosa pequeña, débil y «subjetiva», y para combatir esta subjetividad hay que recurrir al juicio del Espíritu, puesto que es evidente que por subjetivo que sea, este juicio debe entenderse como el juicio del Espíritu universal, incluso del Espíritu absoluto[37]. Por descontado, una sentencia como la siguiente resultará entonces perfectamente ininteligible: «Conociendo que el vacío de tu propio pensamiento es la buddheidad y considerando que esa buddheidad es tu propia consciencia, persistirás en el estado de la divina mente del Buddha».

(*P. E. buscar en B. T., Evans Wetz, p. 82*).

Sin embargo, esta sentencia declara de forma tácita los presupuestos de las enseñanzas buddhistas. Lo que nos interesa resaltar aquí es, por un lado, el carácter antinómico de cualquier enunciado metafísico; en lugar de quedar preso de una alternativa, dar cuerpo al otro término («evacuar» una y otra opción) con la ayuda del pensamiento. Por otro, encontramos la idea de que existe una diferencia calificativa entre los distintos grados de consciencia, y que las realidades y los enunciados metafísicos están condicionados por ellos. De todo ello se sigue que existe una solidaridad entre psicología y ontología; los planos del ser son planos de meditación o de éxtasis, y la cosmología será, en tanto que psicocósmica, una cosmología de éxtasis. En este punto encontramos la respuesta a aquel reproche tan habitual del «nada más que psicología»; ¿la psicología no es nada más que esto? Y si no es nada más que esto, entonces habremos de convenir que la psicología que no sería «nada más que...» se sostiene en la afirmación de un alma que es la potencia creadora divina e innata, fuente de todo enunciado metafísico. No solamente es la condición para que haya reino metafísico, sino que se confunde con el propio reino[38]. Esta no es una tesis racional que pueda discutirse entre otras tantas; este hecho se refiere a un estado trascendente en el que podría comprobarse y verificarse que la experiencia y la cosa experimentada están inseparablemente unidas (como el color amarillo a la sustancia del oro, como la sal a lo salado).

Sigamos las instrucciones que, según el *Bardo Thödol*, el lector debe recitar en el oído del moribundo al que asiste: «Oh noble por nacimiento, escucha. Ahora estás experimentando el resplandor de la Clara Luz de la Realidad Pura. Conócela. Oh noble por nacimiento, tu presente intelecto, vacío según su verdadera naturaleza, sin forma en lo que a propiedades o colores se refiere, naturalmente vacío, es la verdadera realidad, la bondad absoluta. Tu presente intelecto, que ahora es vacío, pero en el que no ha de verse la vacuidad de la nada, sino el intelecto en sí, sin trabas, luminoso, despierto y bienaventurado, es la verdadera consciencia, el Buddha absolutamente bondadoso. Tu propia consciencia no formada por sus contenidos, vacía en verdad, y la inteligencia brillante y jovial son

inseparables. Su unión es el *Dharmakâya* (el cuerpo de la esencia): el estado de perfecta iluminación, la clara luz de la madre fundamental y la clara luz producida en segundo término. Su unión tiene lugar en la clara luz unida[39]. Tu propia consciencia, brillante, vacía e inseparable del Gran Cuerpo de Esplendor no conoce ni nacimiento ni muerte; es la Luz ilimitada del Buddha Amit¯abha»[40]. Del conocimiento de esta Clara Luz primordial depende la liberación inmediata y definitiva del ciclo de las reencarnaciones; aquel que, en el momento de su muerte, sea capaz de conocer su propia esencia, se unirá de manera permanente al *Dharma-kâya*; y no tendrá que volver a pasar por la dura prueba de las ilusiones kármicas del estado intermedio del *Bardo*. Pero este reconocimiento no es posible sin un largo entrenamiento espiritual[41].

Es probable que en una primera lectura del fragmento, por no hablar del libro entero, cualquier occidental perciba un fondo dudoso, incluso insoportable. Quien sea creyente no dudará en afirmar que «lo privan de su Dios» ahí donde el alma oriental, reconociéndose a sí misma como la luz de la divinidad, termina identificándose con ella sin necesidad alguna de postular un «Dios supremo». Oriente puede soportar infinitamente mejor esta paradoja que Angelus Silesius, por ejemplo, que reclama la compañía de un «viajero querubínico». En el fondo, la inmensa mayoría de los hombres preferiría soportar los golpes y la opresión de las cosas exteriores, la multiplicidad de «lo dado», antes que preguntarse quién lo «da». Recordar aquí la expresión en el avicenismo: *Dator formarum*. Es esa la cuestión. Más precisamente, es el ángel Espíritu Santo. Desde el punto de vista de la psicología (trascendental) se podría intentar un estudio comparativo. Como apunta Jung, semejante cuestión no ha sido planteada más que por un puñado de seres contemplativos que han tratado de comprender en lo que creen, seres con un temperamento esencialmente gnóstico, que creen en un Salvador que, como el de los mandeos, dice ser «conocimiento de la vida».

De hecho, es necesario dar un gran vuelco interior, el sacrificio de una conversión total, para ver el mundo como algo «dado» por la esencia del alma. De otro modo, esta proposición, entendida al margen de las premisas

de la conversión, parecería absurda y alarmante, puesto que aquel que «da» terminaría identificándose al yo egocéntrico y ensimismado, tan «lleno de sí» que hasta el último impulso de la naturaleza animal egoísta quedaría justificado. Es por esta razón que las tentativas de este género siempre fueron objeto de iniciaciones secretas; iniciaciones que comportaban una muerte simbólica destinada a la preparación de la subversión más absoluta.

El *Bardo Thödol* ofrece las herramientas para que el difunto recuerde las experiencias de iniciación y las enseñanzas espirituales de su maestro. En suma, se trata de una iniciación del difunto a la existencia de la vida en el *Bardo* (o 'intervalo'), del mismo modo que la iniciación de los vivos (en las religiones mistéricas) consistía en una preparación para el más allá. En principio, para los vivos, la iniciación consistía en una subversión del ánimo que conducía a un más allá psicológico o a la separación de un estado interior de tinieblas y de inconsciencia; en resumen, a un estado de iluminación y de triunfo sobre lo «dado». Cabría puntualizar que, a pesar de que el carácter iniciático del *Bardo Thödol* se halla en el más alto plano psicológico[42], no por ello deja de encontrarse en un estadio medicinal prepsicológico, es decir, en aquel estadio en el que los enunciados son entendidos, explicados y criticados, pero en el que en virtud de una convención general, la Instancia que produce estos enunciados y estos juicios queda fuera de cuestión. Desde el momento en que la pregunta por esta Instancia sea formulada, aparecerá la posibilidad de una inversión extraordinaria que, a su vez, permitirá leer el *Bardo Thödol* como una iniciación para los vivos. No olvidemos que la lectura y la relectura de este libro a lo largo de toda una vida están prescritas, *E. W., 129*: «restaurar la divinidad del alma perdida en el nacimiento» [43].

De ahí que la hermenéutica de Jung nos proponga leer este libro en sentido inverso.

Para entender esta propuesta, en principio inofensiva, hay que tener en mente el esquema del *Bardo Thödol*. El texto está dividido en tres partes. De entrada nos encontramos con el *Bardo* en el momento de la muerte (*Chikhai Bardo*), donde resplandece una luz clara que toma dos aspectos posibles: primordial y secundario, Madre e Hijo, y cuyo reconocimiento

marca el instante de la Liberación definitiva. Si aquel que la percibe es incapaz de reconocerla, comienza el segundo *Bardo*, llamado *Chönyid Bardo* o estado transitorio de la experiencia de la realidad. El difunto que se halla en este estado llega hasta él por medio de un proceso análogo al del nacimiento. Una a una verá todas las divisiones simbólicas (primero, el árbol de las divinidades pacíficas y después, el de las coléricas). «Cuanto haya pensado, cuanto haya hecho, se tornará objetivo. Las formas de pensamiento que hemos visualizado de modo consciente, y que hemos dejado enraizarse, crecer, florecer y reproducirse, atraviesan un panorama solemne y tan potente como el contenido de la consciencia de la personalidad»[44]. Si la persona no alcanza a reconocerlas, se desmaya por espacio de tres días, y por el mismo proceso de un nacimiento supranormal en un cuerpo sutil, el difunto entra en el tercer *Bardo*, que es el *Bardo* de la búsqueda de la reencarnación. Según las posibilidades de meditación o de sus proyecciones, se le presenta la alternativa entre un nuevo nacimiento supranormal (transfiriéndolo a un reino puro o paraíso de Buddha y el deseo de encontrar un cuerpo de carne y hueso (ibíd., 163). Por lo tanto, la iniciación sigue un «*climax a majore ad minus*»[45]: las posibilidades que se le ofrecen al difunto van de mejor a peor, desde la Clara Luz Primordial hasta el *Sidpa Bardo*. Hasta el último momento, cuando el abandono definitivo fija la encarnación en una espora humana, se mantiene la posibilidad de elegir las luces claras. Y a partir de ahí, se entra en lo que para nosotros es el estado prenatal.

Así, se empiezan a perfilar las consecuencias que tendrá la inversión propuesta por Jung y que, recordemos, tratará de hacer del *Bardo Thödol* una iniciación para los Vivos. El estado desde el que habrá que remontar es aquel en el que el difunto se ha mostrado incapaz de hacer suyas las enseñanzas y de comprender las confrontaciones del *Chikhai Bardo* y del *Chönyid Bardo*, acentuando por consiguiente su irremediable descenso y comenzando a sucumbir a las fantasías sexuales: de pronto, es atraído hacia las estancias conyugales y termina por caer preso de un útero desde el que renacerá en el mundo terrestre. A partir de esta esfera biológica en la que están cautivas las proyecciones y las fantasías, tendremos que remontar «de

forma iniciática» hasta el estado del Perfecto Despertar que permitía el *Chikhai Bardo* (la confrontación con la Clara Luz primordial).

Ya hemos anotado que en nuestra cultura occidental, el único proceso de iniciación que sigue practicándose es la mayéutica racional del análisis del Inconsciente, un método del que Freud fue el precursor y que penetra hasta el trasfondo de la Consciencia.

No sin cierta ironía hacia el nivel en el que se sitúa el análisis freudiano, la exégesis junguiana del *Bardo Thödol* revelará las consecuencias implícitas para todos aquellos que reivindican el psicoanálisis freudiano o el psicoanálisis a secas[46]: el campo específico del psicoanálisis freudiano son las fantasías sexuales, los deseos incompatibles, las inhibiciones que producen estados de angustia, etc.; en resumen, todo aquello que corresponde al último capítulo del *Sidpa Bardo*. Con la única diferencia de que el difunto al que está dirigido el *Thödol* progresa hacia una existencia uterina que será el punto de partida de una nueva existencia humana que, a su término, lo acercará de nuevo al Despertar (*bodhi*). Por medio del análisis, la terapia freudiana retrocede *usque ad uterum* descubriendo los contenidos inconscientes que han quedado atrapados en los recuerdos de la infancia. El análisis freudiano retrocede incluso hasta los recuerdos de origen intrauterino. Pero, por desgracia, se detiene en este punto. Tal vez con un poco más de osadía habría podido franquear el *Sidpa Bardo* y penetrar a redropelo en el estado precedente, el *Chönyid Bardo*. Sin embargo, es incapaz (de entrada porque el armazón de las ciencias biológicas y naturales está limitado por sus propios presupuestos, y hubiera sido necesario admitir una experiencia preexistencial, puesto que ya aplicamos el término prenatal al estado intrauterino). En efecto, el buddhismo reconoce y profesa esta preexistencia, pero a nosotros nos resulta excesivamente complicado descubrir experimentalmente las huellas de lo que ha podido experimentar un sujeto que preexistía a la condición humana presente.

A pesar de haber sido la primera tentativa occidental de exploración (por lo bajo) del dominio psíquico correspondiente al *Sidpa Bardo*, el

psicoanálisis freudiano tuvo que quedarse ahí, encerrado en un *Sidpa Bardo* cuyo umbral era incapaz de atravesar. El *Chönyid Bardo* le estaba vedado. En otros términos, quienquiera que penetre en el inconsciente con presupuestos exclusivamente biológicos quedará atrapado en la esfera de los instintos sin poder superarla; como también el difunto al que el entrenamiento espiritual le resulta insuficiente, o inútil, está condenado a caer una y otra vez en la existencia física. De ahí que las premisas freudianas no conduzcan más que a una evaluación negativa del Inconsciente («nada más que...», evaluación que, en suma, no hace sino resumir la concepción moderna del alma; la misma concepción que ataca el trabajo de Jung y lo denuncia como «psicologizante»). De forma correlativa nos damos cuenta de hasta qué punto este espíritu racionalista ha hecho degenerar el psicoanálisis freudiano en un dogmatismo tan rígido como el que se le reprocha a la teología.

Una vez hayamos reconocido esto, la lectura en sentido contrario del *Bardo Thödol* nos revelará todo su significado, de tal manera que el aprendizaje «podrá ser reconducido de nuestro lado de la vida». Esta progresión nos da la medida de la diferencia entre la psicología compleja de Jung y la de Freud, al tiempo que nos permite ver cómo la del primero supera la del segundo. Emplazados en el plano de la iniciación buddhista-lamaísta, la exégesis junguiana nos mostrará la eclosión de su concepto más característico, los arquetipos. Los arquetipos aparecen en la fase de la evolución y de la iniciación psíquica que corresponde al *Chönyid Bardo*.

No olvidemos que estamos leyendo el *Bardo Thödol* a redropelo. Si nos referimos al orden efectivo del libro, accederíamos al *Chönyid Bardo* por el estadio o el plano inferior. Ahí tienen lugar las apariciones[47], es el lugar donde se manifiestan las apariciones condicionadas por el karma, es decir, por los residuos psíquicos heredados de existencias anteriores. En función de si su influencia es positiva o negativa, este karma permite o impide que la consciencia se reconozca a sí misma en las figuras que le confrontarán a lo largo de su existencia en el *Bardo*. Una fenomenología psicológica

experimental no puede declararse ni a favor ni en contra de una tesis como la de la reencarnación, como tampoco le incumbe demostrar «la existencia de Dios», suponiendo que nuestras premisas epistemológicas nos capaciten para acometer semejante tarea. Por el contrario, su tarea consiste en descubrir el sentido experimentalmente vivido de esta tesis. Por ello, el karma puede entenderse en el marco de una teoría de la herencia psíquica en su sentido más amplio, es decir, englobando los fenómenos vitales que se expresan esencialmente de un modo psíquico (de manera parecida a como se manifiesta la herencia de otras disposiciones psicológicas).

(*Nota: recordar que E. W., editor del* Bardo Thödol*, ya había sugerido este sentido, p. 52, ref. a la opinión de Huxley, por desgracia teñida de un biologicismo de carácter naturalista... Sin embargo, emplea el término «subconsciente» en lugar del «yo verdadero». Ya habíamos indicado más arriba el carácter reductor de este término propagado por la vulgarización del psicoanálisis «oficial». Comparar al concepto de inconsciente junguiano (transconsciencia) un concepto capaz de ofrecer una mayor amplitud al estudio de temas buddhistas. El yo no solamente como* über-Ich*, satisfaciendo las condiciones del narcicismo. Y la confusión sería desastrosa si el sí-mismo representase la totalidad: más arriba hemos especificado de qué manera el yo no es más que una forma de experiencia actual, y en ese sentido es un no-yo. Creo que [a pesar de la página 27: no hay herencia de recuerdos individuales prenatales, preexistenciales], la idea de existencias sucesivas que han preexistido a la actual (en más de un sentido: condición superior, caída, o bien existencia ya humana) no deja de plantear una pregunta guiada por un presentimiento que no podemos ni descartar ni menospreciar: algo así como la persistencia de un arquetipo individual (quizá imprevisto en la teoría junguiana de los arquetipos, pero que, tal y como la encontramos en el zen/Honolulu/Suzuki significaría que «no heredamos de nadie más que de nosotros mismos»). Quedaría por saber cómo se vinculan el yo y el inconsciente colectivo en una relación determinada, es decir, «saber» por qué ciertas constelaciones de arquetipos aparecen en tal individualidad dada, en un «saber», ensamblaje único y*

típico (típico = individual = un arquetipo para cada uno). En resumen, determinar qué es lo que abre la puerta hacia la individuación, y (la) conduce hasta el final. Algo que, por otro lado, es a cada ocasión distinto en su espontaneidad individual, como el caso del zen nos ha revelado. Me parece que el arquetipo individual está íntimamente unido a la idea de producción espontánea de símbolos. La idea del arquetipo individual correspondería entonces a la ley interna que regula la estructura y el desarrollo de la totalidad psíquica, como también correspondería en un sentido análogo al monadismo de Leibniz: afinidad entre Jung y Leibniz; no es este el lugar para insistir en ello).

Acto seguido, Jung distingue una clase de herencia psíquica que no está restringida ni condicionada por la familia o la raza. Se trata de las disposiciones generales de la mente, aquellas según las cuales esta organiza sus propios contenidos, y que se pueden designar como categorías análogas a las categorías lógicas del entendimiento, con la salvedad de que se trata en realidad de categorías de la imaginación. Estas Formas tienen el carácter de Imágenes típicas, y Jung las designa con el término técnico de *arquetipo*, que toma prestado directamente del *Corpus* hermético. Estas Formas arquetípicas de la Imaginación se reproducen espontáneamente, sin necesidad de encontrarse insertas en una «tradición» directa, como demuestran los innumerables casos en los que no puede establecerse ninguna forma de filiación histórica positiva.

(*Nota: Jung solo da un único ejemplo [Swedenborg y el* Bardo Thödol*]: «que los difuntos no sepan que ya han muerto» (p. 535) pone de relieve la curiosa referencia de Swedenborg a los caracteres, conversaciones conservadas en la* Gran Tartaria).

Las Formas anuncian y denuncian una estructura psíquica universalmente presente que se distingue y es «heredada» por medio de estas o aquellas Formas. El campo de exploración que aquí se abre a las ciencias religiosas encierra tesoros inagotables. Estos arquetipos son como órganos psíquicos

(los órganos de la psique prerracional o, más exactamente, suprarracional), que imprimen en todas las experiencias vividas una dirección y una forma determinadas, de la misma manera que, en su propia esfera, los órganos corporales no son en ningún caso contenidos indiferentes en potencia, sino «complejos funcionales y dinámicos». Podemos ahorrarnos así las hipótesis a las que recurre la «explicación histórica», condenada a moverse siempre por la superficie al suponer transmisiones inverosímiles o migraciones (por ejemplo, la famosa migración de los símbolos) y proyectar centros de dispersión aquí y allí, creyendo haberlo explicado todo, cuando saltando de causa en causa, de reducción en reducción, parece haber facilitado la reducción de lo mismo a lo mismo. Los arquetipos son las *dominantes del inconsciente*: el estrato del alma inconsciente que está compuesto por estas Formas dinámicas es aquello que Jung denomina el inconsciente colectivo (el mismo al que las dos otras meditaciones buddhistas nos habían conducido). Es lícito desarrollar a partir de las obras de Jung su fecunda noción de los arquetipos, noción estructuralmente vinculada a su doctrina del Inconsciente, y de las relaciones entre el yo y el sí-mismo. Por lo que respecta al momento en el que esta categoría hace eclosión en la exégesis de uno de los rituales esotéricos más extraordinarios del buddhismo mah¯ay¯ana, quedaría aún mucho por explorar, tan sobrecogedora resulta la extensión que permiten las visiones kármicas del *Chönyid Bardo*, leído en adelante como una iniciación progresiva al Despertar y dirigida a los vivos.

(*Nota: recordar una vez más: en el sentido inverso de la regresión freudiana hacia el estado infantil, esta «regresión» progresa hacia el instante supremo de la muerte, hacia el que progresan a su vez los vivientes y a partir del que los difuntos progresan hacia otra existencia. Tener en mente los dos arcos*).

Siguiendo este orden regresivo, los acontecimientos del *Bardo* comienzan por desvelar los arquetipos, las Imágenes kármicas bajo una forma aterradora. En este sentido, el estado *Chönyid* equivaldría a una psicosis provocada intencionalmente. En este estado se suceden los peligros, las

torturas infernales, las amenazas de desintegración de este cuerpo de *Bardo* que compone, que constituye el cuerpo sutil al asumir la visibilidad del alma en esta existencia intermedia (el equivalente psicológico sería la esquizofrenia en su forma destructiva). El paso entre el estado *sidpa* y el *chönyid* marca la peligrosa inversión de los esfuerzos y las intuiciones del estado consciente, el sacrificio de la seguridad confortable en las certidumbres de la yoidad consciente, para librarse a la inseguridad extrema en un juego aparentemente caótico repleto de figuras fantásticas. Sin embargo, ningún esfuerzo por «devenir sí-mismo» está exento de tan peligroso pasaje, puesto que de la totalidad transconsciente del sí-mismo forma también parte el temible mundo inferior y subterráneo, del que el yo consciente no se ha liberado más que parcialmente, como también forman parte de él el mundo superior y celeste. Esta liberación del sujeto será una liberación precaria mientras permanezca en una fase en la que tenga que enfrentarse a un objeto («el mundo en general») sobre el que proyectar todo el «mal» o todo el «bien». Objeto en el que se puede vencer sobre todo «mal» o cambiar ese «bien», y que tan cómodo resulta tener frente a sí o en sus manos, porque garantiza la inocencia paradisíaca del sujeto. Pero siempre ha habido personas (los «gnósticos» a los que nos referíamos antes) a las que les resulta imposible no tomar consciencia de que el mundo y la experiencia de este mundo tienen la naturaleza de un símbolo, de una imagen de algo que yace oculto en las profundidades del propio Sujeto, en su propia realidad transubjetiva. Esta intuición profunda anida en la doctrina lamaísta del *Chönyid*, el cual recibe el nombre de *Bardo* de la experiencia de la realidad, una experiencia que, en este estado, es precisamente la experiencia de la realidad del pensamiento: las formas del pensamiento aparecen como realidades, figuras, personas...

En el orden regresivo de nuestra lectura, la visión aterradora de las divinidades coléricas se apacigua poco a poco para dejar paso a la visión de las divinidades amistosas y pacíficas. Cada uno de sus respectivos grupos forma un mandala que a su vez está unido a un centro psíquico distinto, un *chakra*[48]; no retomaremos aquí la secuencia, pero nos remitiremos a las

abundantes notas y comentarios de E. W. para especificar la conexión entre la psicología mística del tantrismo y la agrupación de divinidades en mandalas (véase add. p. 185 y sig.). En la medida en que entendemos el Yoga como «conjunción» o «conciliación» de una naturaleza humana inferior y de una naturaleza divina superior a la que incumbe la dirección de la inferior, sostén del que depende el control del proceso mental que ha de conducir hasta la «realización de la Realidad»; y en la medida misma en que el Yoga puede observarse como un sistema de psicología aplicada, habremos de reconocer que más de un libro sería necesario para determinar sus correspondencias con la psicoterapia junguiana. De las visiones kármicas querríamos retener sobre todo su carácter de figuras personales; el hecho visionario es casi siempre tratado a la ligera, como si consistiera en meras personificaciones, o como si el *fieri* no comportara ningún problema. En el último ensayo asistiremos a la puesta en valor de las personificaciones gracias a la doctrina de los arquetipos que aquí se perfila.

Pero aún hay otro punto que quisiera retener. Es el extraordinario paralelismo entre la escatología buddhista (cuyo *eschaton* no es más que relativo) del *Bardo Thödol* y las doctrinas o las experiencias espirituales de las que da cuenta Swedenborg, en especial en su libro *De Caelo et ejus mirabilius et Inferno*. Avanzaremos aquí el término de *apparientae reales* para evitar el equívoco y la insuficiencia de «fantasías», cuyo uso solo podría achacarse a un análisis insuficiente de lo que es este *phainomenon.* Se trata de uno de los términos técnicos del léxico de Swedenborg que sirve para caracterizar las formas que aparecen exteriormente y que corresponde a algo «inferior» que se manifiesta de forma necesaria en estas Formas, razón por la cual estas Apariciones son inconmensurablemente más reales que aquello que llamamos los fenómenos de nuestro mundo sensible. Sobre este paralelismo no puedo tampoco extenderme; necesitaríamos dedicarle una vez más un libro entero, ya que este es un paralelismo «real» que ha pasado desapercibido en las comparaciones más convincentes entre el buddhismo y el cristianismo. En este sentido, nos parece significativo que un maestro del buddhismo como D. T. Suzuki haya apreciado a Swedenborg hasta el punto de traducirlo y comentarlo en japonés. ¿Nuestro

Balzac no lo llamaba acaso el Buddha del Norte? De ahí que el descubrimiento de una figura que «*da* lo *dado*» (*Donateur de données*) no justifique la alarma que produce su mero presentimiento en la consciencia natural; una consciencia cuyo realismo, ingenuo o filosófico, estima que ante semejante caso se la priva de Dios y de cualquier verdad metafísica. Si admitimos que todo realismo que instituye un dualismo entre el ser y el pensamiento queda expuesto al mismo tiempo a los dilemas que le presenta el principio de no-contradicción, también habremos de admitir que a ese realismo se le plantea un enigma irresoluble. Un enigma que toma la forma de la piedad búddhica y que es difundido por la multiplicidad de buddhas y *bodhisattvas* que su propia compasión hace descender de sus paraísos santos. Esa consciencia no podrá ver ahí más que una contradicción; pero el camino buddhista pasa entre la negación y la negación de la negación, a través del «Vacío» que es la pura transparencia del suelo de lapislázuli producido en la meditación de la Tierra Pura.

Retrocediendo de visión en visión entre cada uno de los cinco Buddhas Dhyani o Buddhas de meditación y de éxtasis junto a las divinidades que componen sus mandalas, termina por manifestarse la divina luz azul del Buddha Dhyani central:

(*E. W. p. 98, citar en una nota el último* § *p. 90 y el final de la oración de la p. 91*).

«La sabiduría del *Dharma-Dhâtu*, su azul reluciente, transparente, espléndido y deslumbrante, brotará hacia ti desde el corazón del *Vairacana*, el Padre-Madre, y te golpeará con un resplandor tan brillante que a duras penas serás capaz de conservar tu vida»[49]. Y tal vez entonces, la primera frase del *Chönyid Bardo* resuene como un recordatorio: «Oh, noble hijo, en el momento en que tu cuerpo de carne y tu espíritu se han separado, has conocido el resplandor de la Verdad pura, sutil, radiante... Como si se tratara de un espejismo que cruza un paisaje de primavera como un murmullo». Y tal vez no sea ya el recordatorio de un instante inicial post

mórtem cuyo envite liberador habría pasado desapercibido, sino el presentimiento de un instante supremo en el que la muerte iniciática desata todos los lazos con la muerte, y en el que, por fin, se reconoce que «tu propia consciencia», inseparable del Gran Cuerpo de Esplendor, no tiene ni nacimiento ni muerte y es la Luz inmutable, el Buddha Amit¯abha. Con esta visión final se resuelve el karma y, con él, las ilusiones. Al extinguirse estas, se interrumpe el ciclo de las herencias y desaparece toda gravedad: la consciencia ha sido liberada de las cadenas que la retenían presa de los objetos y puede retornar al estado inicial atemporal del *Dharma Kaya*, Cuerpo de Esencia, Cuerpo esencial.

Es posible que desde un punto de vista lamaísta, la inversión operada en la lectura del *Bardo Thödol*, a fin de mostrar sus paralelismos con el último proceso de iniciación que todavía se practica en Occidente, sea algo totalmente secundario. Tampoco hay que olvidar el consejo de leer y releer a lo largo de toda la vida el texto. Ahora bien, para nuestro psicólogo, esta lectura no tiene nada de secundario en la medida en que el texto revela una riqueza excepcional de contenidos arquetípicos del Inconsciente. No cabe duda de que, subjetiva u objetivamente, algo es «dado» (y el *Bardo Thödol* no nos *da* nada más; tenemos toda la vida para reconocer *quién es el donante* de estos contenidos psíquicos). Con Jung, hay que reconocer que los viejos sabios lamaístas tal vez alcanzaron a echar un vistazo a la cuarta dimensión y a levantar uno de los velos que envuelven los grandes secretos de la vida (T. T., p. 32)[50].

El comentario concluye con unas líneas de tal densidad alusiva que la reflexión tiene que penetrar en ellas en busca de orientación. Rememorando una apreciación negativa que tendería a aliviar una carga insoportable se formula a modo de réplica: que el mundo de los dioses y de los espíritus santos «no es más que el Inconsciente colectivo en mí». El inconsciente es el mundo de los dioses y de los espíritus fuera de mí, y para sostener tal cosa no es necesario ninguna pirueta intelectual, sino una vida entera, incluso muchas vidas de plenitud, de integridad (*Voll ständigkeit*) creciente. He renunciado intencionadamente a decir *perfección*, puesto que los «perfectos» hacen otro tipo de «descubrimientos» muy distintos (T. T., p.

35)[51]. Entre las líneas se insinúa una cuestión grave, decisiva, que comporta una respuesta suprema que solo podrá ser esbozada en el otoño de nuestras vidas. Es posible que esta respuesta, C. G. Jung la esbozara en la introducción al *Libro de los muertos tibetano*, y es posible también que la conclusión de *El secreto de la Flor de Oro* nos permita desvelar la conexión secreta que esta mantiene con el pensamiento buddhista que hemos estudiado hasta aquí.

4
La alquimia taoísta (sobre *El secreto de la Flor de Oro*)

El ensayo que vamos a abordar ahora es el resultado de la colaboración amistosa del añorado sinólogo Richard Wilhelm y C. G. Jung. El texto chino traducido por R. Wilhelm constituye la mejor exposición disponible de la religión del «Elixir de Oro» (*Kin tan Chiao*), fundada en el siglo VIII de nuestra era por un adepto al taoísmo, Liu-Yen. Los fragmentos que se le atribuyen forman un libro al que se le añadió un comentario más tardío. Dicho volumen está visiblemente influido por el buddhismo mah¯ay¯ana. Si se superponen los dos caracteres que expresan la «Flor de Oro», nos encontramos con el carácter que designa la «luz» (*kouang*). La religión del «Elixir de Oro» también se puede relacionar con otras prácticas: en primer lugar, con la religión persa de la luz (sabemos que hay templos mazdeos en distintos lugares de China) y, por consiguiente, con todo aquello que procede de la tradición mística iraní, sin olvidar tampoco la proximidad que establece esta religión con el maniqueísmo y con el cristianismo nestoriano. Los ritos y la liturgia de este último recuerdan hasta tal punto a los de la religión fundada por Liu-Yen, que algunos investigadores han identificado al fundador de esta religión con el cronista del célebre monumento nestoriano *Si-ngan-fou* y han considerado el «Elixir de Oro» como un testimonio de la supervivencia de los antiguos nestorianos. Ante una trama tan compleja tenemos que resistir a la tentación de lanzarnos a descifrar todas las conexiones que se establecen entre las diferentes religiones de la luz. Nos limitaremos a referir al lector a la introducción y a la traducción de

Richard Wilhelm. Es necesario clarificar algunos de los aspectos léxicos de la traducción de Wilhelm, por ejemplo: *sentido = sinn* / *meaning* se utiliza para traducir *tao*, término que habitualmente se traduce por *camino*. De manera análoga los términos *animus = houen* y *anima = p'o* se emplean en un sentido muy distinto al habitual en el léxico de Jung. Nuestro cometido se limitará a identificar las líneas generales del Comentario europeo escrito por Jung a la traducción establecida por su amigo. El encuentro con este texto oriental nos permitirá asistir a la introducción y eclosión de conceptos típicos de la psicología junguiana. De este modo, y por causa de los orígenes taoístas del texto, no debería sorprendernos si somos conducidos hacia un resultado que apoye y confirme las grandes investigaciones de Jung sobre la alquimia. Esta se halla representada desde el comienzo del texto hasta su resolución en el «cuerpo diamantino».

Las premisas son relativamente simples. A pesar de que ninguna lengua europea parece disponer de un equivalente directo del concepto de *tao,* en este texto dicho concepto es presentado con vistas a la restitución de su contenido psicológico esencial. El *tao* es el camino consciente que se hace sobre una senda también consciente en la que se unen dos aspectos: Vida y Esencia, Esencia y Vida. Esencia y Consciencia son términos intercambiables, como ocurre en la doctrina mah¯ay¯ana, y la luz es el símbolo equivalente de la Consciencia; de ahí que la naturaleza de la consciencia se exprese siempre por medio de analogías con la Luz. Pero eso no constituye más que uno de los términos del binomio Esencia y Vida. El estado en el que la Consciencia o la Esencia están separadas de la Vida, corresponde a lo que Jung describe como el desprendimiento o desarraigo de la consciencia. Un proceso de conversión *ab initio* (*Urerfahrung*) motivará la reunión de la consciencia con las leyes íntimas de la Vida representada por el inconsciente, una realización de la Vida consciente. Y eso es precisamente el *tao,* la unión de la Consciencia y de la Vida. Desde buen principio puede intuirse el papel del proceso alquímico. Para que se produzca esta re-unión, es necesaria cierta cantidad de calor; la

intensificación del nivel de la Consciencia permite iluminar la morada del espíritu.

La conjunción de los opuestos (consciencia y vida, masculino y femenino) se opera en un plano superior de la consciencia, de modo que no es ni una cuestión racional, ni un mero asunto de voluntad. Se trata de un proceso de desarrollo psicológico que siempre se ha expresado y se expresará a través de símbolos, entre los cuales el cuerpo de diamante aparece como el de la «Obra terminada». El desarrollo de la personalidad individual solo puede hacerse visible a través de figuras simbólicas, de Imaginaciones espontáneas que se concretan alrededor de estructuras abstractas en las que Jung reconoce los verdaderos *arkhai* gnósticos. Estas Imaginaciones pueden expresarse en el pensamiento formulando de manera intuitiva leyes o principios oscuramente presentidos: de este modo nacen las dramaturgias psicocósmicas (teogonías y cosmogonías). Estas representaciones tienden naturalmente a expresarse en una iconografía de dibujos simbólicos que reproducen a menudo mandalas. En Oriente, los mandalas más logrados son los del buddhismo tibetano, pero la iconografía cristiana cuenta también con numerosos ejemplos. Es habitual que el dibujo tome la forma de una flor, de una cruz o de una rueda. Nuestro texto se propone revelar el secreto de la Flor de Oro, puesto que en ella se desarrolla el cuerpo de diamante. La Flor de Oro es la Luz del Cielo y el *tao.*

Símbolo del mandala, el dibujo no sugiere exclusivamente la forma de la Flor mística, sino también su origen. Es la «vesícula germinal», el «castillo del dragón en el fondo del mar», el «corazón celestial», la «terraza de la vida», la «sala púrpura de la ciudad de jade», etc.: la secuencia fascinante de imágenes parece interminable. El *initium*, la «vesícula germinal» en la que Esencia y Vida, Vida y Esencia, están todavía confundidas; el origen que, por consiguiente, resulta ser el fin, yace «en el fondo del mar», en la noche del Inconsciente. Además, las analogías que se establecen entre el horno alquímico y esta «vesícula germinal», en la que «todos los sabios comenzaron su tarea»[52], prefiguran un proceso de refinamiento, de

sublimación, que transmuta en Oro noble «el plomo de la región acuática», y con él la generación y la proliferación de la luz hasta la conjunción de la Vida y de la Consciencia (¡en un primer tiempo confundidas, después aisladas y finalmente reunidas!). Y en la medida en que no revela únicamente una forma, sino también un origen y un fin, el mandala deja de ser un mero medio de expresión para convertirse en un instrumento eficaz. Esboza un *templum*, un *temenos*, cerrado sobre sí mismo que protege la personalidad más íntima. Las prácticas «mágicas» no son más que las proyecciones de acontecimientos psíquicos y por esta razón producen efectos y reacciones psíquicas. El interés y la atención se concentran sobre este dominio íntimo y sagrado, raíz y destino del alma. Y es precisamente este dominio íntimo el que se trata de recuperar, puesto que es el centro que realiza la unión de la Consciencia y de la Vida (intensidad y extensión).

A partir de este centro, fijado como «punto creativo», podemos entender mucho mejor el método que nuestro texto describe como una circulación o un circuito de luz, es decir, no meramente como un movimiento circular, sino como una circunvalación que traza los límites, los confines de un recinto sagrado, y que hace posibles toda fijación y concentración. La «rueda del sol se pone en movimiento»[53], es decir que todo lo que está en la periferia queda bajo el mandato del centro. De ahí que el movimiento no sea más que otro nombre para el «maestro»; se trata de dar vueltas alrededor de sí mismo, cernerse, con el fin de poder entrar, obedeciendo al centro, en todos los ámbitos de la personalidad. O, lo que es lo mismo, designar el conocimiento de sí como una autoincubación en la que la secuencia de imágenes termine por referirnos al arquetipo del hombre total que Platón representaba como un ser perfectamente esférico, es decir, total y completo, capaz de reunir en sí mismo el masculino y el femenino (cuerpo elemental esencial que espera la resurrección, tierra de *Hurqalya*).

(*Recordar los esfuerzos por comprender en un sentido «realista» todo aquello que es símbolo de la totalidad y no simplemente requisito iconográfico para desafiar el cosmos anatómico de la belleza griega*).

Esta experiencia y esta visión de la Luz, compartidas por tantos y tantos místicos, ofrecen la ocasión para que Jung recuerde algunos de los testimonios más asombrosos de la permanencia de los arquetipos. Se trata de una experiencia habitual para ciertas personas, de la que Jung ha sido testigo directo, y que puede ser descrita como un estado de consciencia intensa y «desprendida» (conforme al testimonio de santa Hildegard cuando habla de un estado que saca a la luz de la consciencia «regiones de acontecimientos psíquicos habitualmente recubiertos de tinieblas»). En el buddhismo, este estado de consciencia «desprendida» o liberada de todo objeto es precisamente la Consciencia fundamental que, habiendo cesado de objetivarse en realidades ficticias, se convierte en su propio objeto: ha aprendido que su objeto no difiere nunca de sí misma y, de esta manera, prefigura el nacimiento del hombre *pneumatikos* o el cuerpo de diamante. Por supuesto, la consecución de esta unidad está más allá del poder de la voluntad consciente y, por esta razón, el proceso de individuación solo puede alcanzarse por medio del símbolo.

(*Nota: recordar lo que ya se ha dicho.* «*Individuación*» *coincide con una consciencia no-yoica, de modo que la individuación no estaría más que aparentemente en contradicción con la terminología buddhista. De hecho, desvela uno de sus aspectos más desatendidos. Hay que revisar el léxico en este punto; a mi modo de ver, poco cuestionado en general.*

Como se ha visto, la doctrina de la Clara Luz del yoga tibetano toma como símbolo unificador la unión de la Clara Luz fundamental con la de la Clara Luz producida como «*mezcla de la Clara Luz de la Madre y del Niño*». [Y. T. p. 237, citado en nota al principio de § 3]. *Al final de este ensayo veremos cómo este símbolo ofrece una respuesta última a la pregunta que planteaban las líneas finales del capítulo anterior*).

Para determinar el camino que nos conducirá a esta respuesta última, podemos recurrir a una pregunta previa. Si nos decidimos a plantearla, es porque ya prevemos el destino al que nos conducirá y del que, en última

instancia, dependerá toda nuestra paráfrasis de Jung y el buddhismo. Esta cuestión puede formularse a partir del simple acercamiento de los términos: vida consciente, consciencia vivida, son términos que designan el estado de aquel que ya no está separado del objeto, que lo ha integrado a sí mismo. En ese caso, habría que preguntarse: ¿*quién* vive esta consciencia vivida? Y con ello no hacemos más que anunciar en forma interrogativa los argumentos finales del comentario a la Flor de Oro. Al anticiparla, comenzamos a abrirnos paso hacia esta conclusión, en la que podremos dar un nombre al fruto que nace de la Flor de Oro siguiendo siempre un circuito, el movimiento circular de la luz.

Este camino está repleto de riesgos y de indicios que permiten orientarse a la salvación. Para descubrir dónde están situados, no hay que olvidar que a la fenomenología psíquica no le concierne la verdad o la falsedad metafísica de los contenidos que analiza. Para el fenomenólogo solo tiene sentido una pregunta: ¿qué ocurre psíquicamente? ¿Qué acontecimiento psíquico toma el aspecto de y se concreta en estos contenidos? Naturalmente, tanto la pregunta como la respuesta están condicionadas por la apreciación o depreciación con la que se valore el grado en que la psique *es*; no volveremos sobre ello. En este caso, el nivel de ser que se le presupone a la psique determina lo que se entiende en términos técnicos como «complejo psíquico autónomo» o «sistema psíquico parcial». Los contenidos psíquicos experimentados que designan estos términos encierran presupuestos que solo pueden salir a la luz si se atiende a esta pregunta. Los riesgos que entrañan conciernen de manera directa y decisiva la suerte y el sentido de la consciencia religiosa en general.

Las enseñanzas del buddhismo mah¯ay¯ana y del *Bardo Thödol* tratan de protegernos contra estos peligros. En particular, de la amenaza de desintegración que se cierne sobre la consciencia individual, estrechamente limitada pero intensamente clara, cuando esta se encuentra frente a frente con el campo de expansión ilimitado del inconsciente colectivo. «Cada fragmento del pensamiento adquiere una figura y se vuelve visible en color

y forma. La fuerza del espíritu en su totalidad despliega sus huellas»[54]. De ahí que el *Bardo Thödol* advierta incansablemente acerca de este peligro: los dioses vienen de ti mismo, tienes que reconocer todas estas luces que estás viendo como el reflejo de tu propia luz interior, y percibirlos como un hijo percibe a su madre (E. W., p. 105)[55]. No hay que ceder en ningún caso al llamado de las «luces tenues» y por supuesto nunca deben preferirse estas sobre la Clara Luz resplandeciente: lo importante es reconocerse en ella, no huir, etc. También en este punto se entiende el papel crucial del mandala como instrumento de realización psíquica: su cerco concentra y protege de la dispersión y de todo lo exógeno. Es el símbolo que confirma la totalidad-individual, noción que, en adelante, será cada vez más indispensable. La imaginación buddhista puede concebir una infinidad de Buddhas y de *bodhisattvas* sin que por ello tenga que estallar la consciencia, pudiendo ser preservada e iniciada en el reconocimiento de sí misma. En caso de que la consciencia no haya sido preparada a través del entrenamiento espiritual, se producirán los accidentes que corresponden a las disociaciones de la personalidad, a los trastornos mentales que abocan a la alucinación, etc. Una vez más, se trata de trastornos destructores de la unidad de la personalidad que la escuela freudiana suele explicar como el producto de una represión inconsciente, siempre de acuerdo al dogma según el cual el inconsciente es el resultado o la derivada del consciente, cosa que parece invertir el orden correcto: el error de identificar la psique con la consciencia y de restringir mutuamente su ámbito de influencia tiene consecuencias gravísimas. Puesto que aquí se trata de contenidos que se desarrollan espontáneamente en el inconsciente y que la consciencia puede no estar en medida de asimilar. La teoría de la represión pierde de este modo todo su sentido.

Dicho a la inversa, ¿la reducción del riesgo de disociación no conduciría, a fin de cuentas, a una amenaza distinta? Se trata de estados emocionales muy sutiles que, por ser constitutivos de la personalidad psíquica, tienen necesariamente el carácter de personas: cuanto más complejos son, más se confunden con el carácter de una persona. Si las tendencias disociativas no fueran inherentes a la psique humana, los «sistemas parciales» nunca

hubieran adquirido su autonomía ni hubiera existido el mundo de los dioses y de los espíritus. Por el contrario, ¿implica esto que es necesario restablecer el equilibrio de un proceso que conduce a los antiguos dioses al estado de ideas personificadas para reducirlos, finalmente, a ideas abstractas? Me parece que en este punto Jung propone un diagnóstico muy fértil del estado espiritual de nuestra época. Nuestro tiempo se ha vuelto completamente ateo y profano porque ha desatendido todo lo relativo a la psique inconsciente y se ha entregado a la persecución de un culto exclusivo de la consciencia. Lo sagrado, el sentido de la hierofanía, no depende de las intenciones de la consciencia racional. La verdadera religión de nuestra época es el monoteísmo de la consciencia, estamos sujetos a su posesión exclusiva y renegamos fanáticamente de la existencia de sistemas parciales autónomos. En esto nos distinguimos de la doctrina del yoga buddhista; y prueba de ello es que negamos que cualquier sistema parcial pueda ser experimentado. Por la misma razón, somos incapaces de juzgar de forma pertinente el buddhismo al imponerle nuestras categorías: monoteísmo, politeísmo, panteísmo. Por más que tenga trazas de todos ellos, no es nada de eso.

Sin embargo, nuestras ciencias humanas, arrastradas por el desconocimiento de este universo y del alma que la psicología de Jung pretende restaurar a su realidad absolutamente propia (es decir, irreductible a las categorías del mundo definidas por la consciencia racional), han creído poder comprender y criticar intelectualmente los hechos religiosos (*añadir tal vez aquí una nota sobre sincronía y astrología*). Como si los demonios en los que la humanidad creía no pudieran ser concebidos más que como algo exterior cuya inexistencia podría ser en última instancia sentida y probada. Pero eso se limita a un tipo de reconocimiento ingenuo del potente efecto interno de los sistemas parciales autónomos (siempre presentes y activos), puesto que la estructura fundamental del inconsciente no cambia ni se altera con las fluctuaciones de la consciencia oficial. «Hemos criticado los nombres, pero su efecto persiste; la única diferencia es que ya no lo podemos comprender». Al no poder comprenderlos, los proyectamos. Sus

efectos perturbadores son atribuidos a alguna voluntad maligna exterior a nosotros mismos, preferiblemente la del vecino. Y de ahí las ilusiones colectivas, los apetitos revolucionarios y la convulsión de la guerra, en resumen, todas las psicosis de masa. Si la locura consiste en ser poseído por un contenido inconsciente no asimilado, ¿qué esperanza hay de que la asimilación subsista cuando precisamente la consciencia niega la existencia de semejantes contenidos? Nos hemos hecho demasiado mayores para seguir utilizando ciertos fantasmas verbales, pero nunca podremos librarnos «de los hechos psíquicos que fueron responsables del nacimiento de los dioses». Los contenidos de nuestra psique no nos poseen en menor medida que los antiguos dioses.

De este modo, se plantea en unos términos nuevos un hecho religioso fundamental. La fenomenología de la religión tiene que dar paso a una nueva hermenéutica que, a la larga, determinará su propia suerte, el fracaso o el éxito de la propia disciplina. La cuestión esencial que plantean los sistemas parciales autónomos atañe a la personificación, su necesidad y su proceso. Por todas partes se abusa de este término, como si al servirnos de él quedáramos exonerados de cualquier análisis en profundidad acerca de la figura de una divinidad; se dice «es una personificación de...», y se hace como si todo hubiera sido explicado. Sin embargo, no se da ninguna respuesta a la pregunta esencial: ¿qué hay del *fieri* detrás de este proceso de personificación? No somos nosotros los que confeccionamos ni los que simulamos estas «personas». Me parece que la valoración que hace de ellos Jung tiene consecuencias incalculables: no somos nosotros los que personificamos a estas potencias psíquicas (es decir, los que construimos las figuras personales), sino que su naturaleza es personal *ab initio*. Encontramos así un «aspecto categórico» que se corresponde al carácter *a priori* que tienen los arquetipos y el entendimiento puro. Una vez entendido esto, ya no podrá acusarse a la psicología junguiana de ser una práctica que restaura una «mitología» o las «hipóstasis». No es ella la que inventa las «personificaciones», sino que estas son inherentes a la naturaleza de los fenómenos. Ahora bien, del mismo modo que una categoría no puede ser un

objeto del conocimiento, tampoco la naturaleza de un «sistema parcial», en un sentido trascendente, puede ser objeto del conocimiento; la parte que podemos percibir y experimentar está delimitada por la representación de su naturaleza personal (véase G. F. 118-119). Algo que, como veremos al final de este ensayo, tiene una importancia decisiva sobre la naturaleza trascendental del sí-mismo y la parte de este que puede efectivamente ser experimentada.

El significado experimental de las «personificaciones» se manifiesta en el proceso de transmutación de la realidad que presupone el estado de consciencia absoluta como un estado que se ha liberado finalmente del objeto de sus proyecciones (integración). Paradójicamente puede afirmarse lo siguiente: cuanto más desligado se encuentra el objeto, cuanto más autónomo es en relación a la consciencia, menos puede esta liberarse de él. En un primer momento, su reactividad a la consciencia no es reconocida y, consecuentemente, se encuentra por completo «proyectada». Ello quiere decir que estas «personificaciones» tienen efectos mucho mayores, subyugantes, y con una realidad de objeto absoluta. Criticarlos o negarlos racionalmente no hace más que sancionar este no-reconocimiento y por ende, su dominación. A partir de cierto punto, dichas personificaciones son reconocidas como reales, relativamente a... el alma que las experimenta. Podría decirse, me parece, que una primera fase de interiorización las ha reconducido hasta su origen; en términos religiosos este momento correspondería a la formación y a la práctica de un culto. Y, finalmente, alcanzan un estado de interiorización perfecta según el cual no creo que debamos llamarlas irreales, puesto que la no-objetividad no significa no-realidad, pero si la consciencia se desmarca de su contenido formal, entonces ya no estará poseída por ellas, porque de ahora en adelante podrán ser experimentadas en su realidad psíquica pura y con ella se revela la cuestión última: ¿quién actúa en el *fieri* que produce a las personas, qué personifica a esas personificaciones? ¿*Quid* de la espontaneidad de este *fieri* tal y como el alma encuentra estas figuras que siempre han estado ahí, *ab initio*, es decir, mucho antes de que la psique consciente lo supiera?

Una vez se ha entendido qué es la realidad psíquica, comprendemos que no tenemos nada que temer al admitirla, ¡al contrario!, y que no es cierto que al hacerlo seamos más susceptibles de regresar a una especie de demonología o de mitología primitivas. Si aceptamos que tenemos que reconocer en las figuras que emergen del inconsciente (o que se transparentan en el horizonte de la transconsciencia) la dignidad de factores eficientes y espontáneos, bajo pena de ser abocados a un estado de tensión mental, premisa de toda psicosis; tanto más fácil será aceptar que todas estas figuras, la que personifica el inconsciente, o la transconsciencia en general, son de una importancia primordial. Esta figura juega un rol dominante en toda la psicología de Jung. Como bien es sabido, se designa alternativamente como *anima* en el hombre y *animus* en la mujer. Recordemos de nuevo aquí que *anima* representa la naturaleza personal, personifica un sistema psíquico que, en su sentido trascendental, permanece más allá de los límites de la experiencia, y solo puede ser referida a sus propias fuentes. Hay que resaltar en este punto la medida en que esta *imago animae*, en tanto que el encuentro con ella supone una etapa decisiva en el proceso de individuación, contiene en sí misma el secreto de la Flor de Oro. Esta personificación del Inconsciente se fragua tanto en el aspecto interior de nuestros sueños, fantasías y visiones, como en el aspecto exterior de la persona concreta sobre la que se proyecta. Al mismo tiempo, estos dos aspectos reflejan sobre el sujeto la imagen interior que acarrea consigo del sexo opuesto o complementario. El encuentro con la *Imago animae* será el momento para cada uno de nosotros de tomar consciencia de la parte psíquica, femenina o masculina, que arrastramos con nosotros y que, en nuestra civilización occidental enfocada hacia el patriarcado, ha quedado profundamente enterrada en el Inconsciente. Se trata de un momento de iniciación a sí mismo en el que la unión y la acción reciproca del principio masculino y del femenino debe sobrepasar el plano físico, en el que se perpetúa la posteridad carnal, y alcanzar las profundidades del alma. Es en esas profundidades donde cada uno de los cónyuges puede concebir, el uno por el otro, al niño espiritual que garantiza a su ser espiritual una duración fuera de toda medida y limitación temporal. Este encuentro supone que la

consciencia ha terminado su tarea de adaptación a la realidad exterior; comienza entonces la etapa más importante, aquella de la adaptación interior basada en la confrontación de cada uno con la parte del sexo opuesto que contiene su propia psique. La activación del arquetipo de la *Imago animae* representa un acontecimiento capital; es la prueba incontestable de que la segunda parte de nuestra vida ha comenzado. Ahora bien, este niño espiritual nace de la conjunción con el *anima* (cuyo secreto ha aflorado a la consciencia) y lo veremos figurado en el arquetipo del cuerpo de diamante, del fruto que nacerá de la Flor de Oro. No nos queda más que abrir el paso hasta esta realización. Dos etapas nos separan de ella: disolución de la participación mística que oprimía la consciencia librada a sus proyecciones inconscientes, formación de un nuevo *focus* de la personalidad. De nuevo en este punto nuestra psicología, nuestra terapia espiritual pueden revelar su eficacia a la hora de asegurar un tratamiento del alma y una salvación homólogas a los que persiguieron los antiguos saberes orientales y, por consiguiente, infunden nuevo valor a estas tradiciones gracias a una exégesis del alma que evita caer en la trampa de una reproducción literal.

El adepto del «Elixir de Oro» es iniciado en la concentración de la luz sobre su región más íntima, en la liberación de toda atadura; es decir, que el adepto aprende a detener la confusión entre la consciencia y el mundo de las cosas y de los objetos. En otras palabras, se trata de penetrar en el inconsciente con el objetivo de deshacerse de su dominación y con ella del poder mágico que se le atribuye a las cosas. No es tanto que la plenitud del mundo haya perdido su belleza ni su riqueza, sino que la consciencia está al mismo tiempo vacía y no-vacía: vacía porque la tiranía que ejercían las imágenes de las cosas ha cesado; no-vacía porque en ningún caso han dejado de existir. Una vez interiorizadas, en lugar de padecerlas, la consciencia las contiene simplemente a todas porque ha logrado transmutarlas al reconocer su propia imagen. Se ha convertido en visión pura, desvinculada de sus objetos. De este modo su objeto ya no puede desvincularse de ella: ella misma contempla su propio Acto (la consciencia

se resuelve en visiones, el disco lunar flota en solitario). Podemos tomar la medida del Camino recorrido si nos referimos, como hace en este punto C. G. Jung, a la participación mística (término inseparable del nombre de Lévy-Bruhl). Mientras la no-diferenciación del objeto y del sujeto se apoye en la resistencia que opone su diferencia para remontar hasta la consciencia, prevalecerá un estado de identidad inconsciente. Y mientras el inconsciente sea proyectado en el objeto, este último será introyectado en el sujeto. El hombre civilizado no se ha alejado aún lo suficiente de esta inconsciencia primitiva: ¿acaso no suele imputarle a los otros todo aquello que no es capaz de reconocer de sí mismo? ¿No se encuentra como «mágicamente» afectado por incontables personas, cosas, acontecimientos y circunstancias? Aunque si el inconsciente ha sido reconocido, es decir, si ha podido ser vivido de tal manera que sus exigencias tengan que ser admitidas junto a las exigencias conscientes, entonces «el centro de gravitación de la personalidad completa deja de ser el yo, que es el mero centro de la consciencia, y, por así decirlo, se convierte en un punto virtual entre lo consciente y lo inconsciente que se podría denominar el *sí-mismo*».

Parece que en este punto alcanzamos el clímax: todo el esfuerzo buddhista está concentrado en derogar y superar la consciencia yoica; y todo el esfuerzo de la psicología de las profundidades, dedicado a sobrepasar el ego restringido al centro de la psique consciente y a sacar de su caparazón la joya que concentra los destellos que irrumpen en la noche de la transconsciencia. Tanto de un lado como del otro, el desgarro de las tinieblas de la inconsciencia o de la insipiencia invierte la perspectiva que ordenaba el conocimiento ilusorio y predeterminado. La consciencia, liberada al mundo, libera a su vez un mundo sin límites. Esta anáfora *ab imo* es una suerte de preparación a la muerte en el sentido iniciático de la palabra; una preparación que toma como finalidad última de la existencia espiritual (como preparación del nacimiento y de la supervivencia del cuerpo psicoespiritual, del «cuerpo diamantino» que germinará de la Flor de Oro), la consumación de la personalidad total. Desde que fuera iniciado en las religiones mistéricas de la antigüedad, el hombre occidental ha tenido la

intuición de la transmutación que supone y que anuncia un nacimiento como este. Aquello que se denominaba el nacimiento del hombre pneumático designaba este mismo acontecimiento psicoespiritual.

Cabría preguntarse si todo esto no se encuentra en consonancia con el cristianismo. A justo título, Jung subraya el malentendido profundo que consiste en identificar la fe y la moralidad ascética cristiana con los textos buddhistas como tratamientos similares que se orientan a fines comparables. La distancia es considerable entre la sublimación por la cual la sabiduría buddhista del Gran Vehículo espera sobrepasar las pasiones y la represión violenta de los instintos que ha sido objeto de una verdadera obsesión en el seno de nuestra espiritualidad. Una represión que ha consumado el divorcio entre el alma y el cuerpo (a cambio, tal vez, de una reconciliación entre el alma y el espíritu emancipado del intelecto) y que padece hoy los golpes terribles del resentimiento y las transferencias a las que la psicología analítica trata justamente de dar respuesta. Acabamos de mencionar las religiones mistéricas, pero ha sido solo para recordar que no quedan hoy ni iniciación ni misterios. Algunos celebrarán que el misterio haya sido profanado de una vez por todas, proclamado a los cuatro vientos. Pero no cabe duda de dónde nos deja eso. ¿Acaso no se ha extraviado en el largo recorrido de la historia más de un cristianismo? Para el exégeta del alma, la evidencia de la que se benefician las formas oficiales del presente nunca podrá conferirles el privilegio de una autenticidad exclusiva, ni tampoco la justificación de encontrarse al término de una evolución providencial.

Habría que profundizar en los motivos del gran temor que afecta a la institución oficial, su ensañamiento contra la gnosis y todo cuanto, a lo largo de los años, la ha recordado o tratado de resucitar. Sin duda, desvelaríamos por ahí las motivaciones detrás de este culto al dolor que ha caracterizado al cristianismo occidental, principalmente desde la Edad Media, y que resulta tan profundamente extraño para el cristianismo primitivo oriental. Si bien es cierto que hay un abismo entre las regiones del

alma donde se entreabren las puertas de «la sala de púrpura de la ciudad de Jade» en la que brota la Flor de Oro y aquellas en las que se alimenta la imagen del Cristo sufriente y humillado, el contraste entre esta imagen de la Cruz y el secreto de la Cruz de Luz al que un *Christos-angelos* inicia a los discípulos de las *Acta Johanis,* no deja de ser sobrecogedor. Y con ello acabamos de citar un texto apócrifo. Pero es que «apócrifo» no quiere decir inauténtico, sino oculto, misterioso. Significativamente son estos libros los que la institución oficial ha reprimido, aquellos cuya lectura ha sido prohibida; y no deja de sorprender hasta qué punto este gesto se parece al rechazo de todo cuanto escapa al dominio de las religiones de la psique consciente, ¡un rechazo cuyas consecuencias terribles Jung nunca ha dejado de señalar! Estos libros revelan algo común a todas las formas de una gnosis que abarca, en tanto que *Weltreligion*, las gnosis valentinianas y el maniqueísmo, la gnosis del islam, y la gnosis buddhista del Gran Vehículo y del Vehículo de Diamante. Uno de sus rasgos comunes consiste en considerar los hechos no tanto a partir de la materialidad que los exterioriza, como de la espontaneidad de la consciencia que los percibe y los tematiza; es decir, que los considera en tanto que visiones. Una gnosis cristiana, por ejemplo, considerará la vida de Cristo en el conjunto de las visiones que cada uno de sus discípulos tuvo de Cristo, y no como una secuencia de datos exteriores, materiales e idénticos a ojos de todos. Dado que la esencia de los hechos se halla en el alma y dado que la pura realidad interior parece tan evanescente y precaria para todos aquellos que no se sostienen en la realidad exterior del objeto, se ha caracterizado esta doctrina como docetismo (*dokêsis*, apariencia). Por lo que a nosotros respecta, consideramos que los docetistas fueron tal vez los primeros fenomenólogos. En ningún caso se trata de llevar a cabo un tribunal histórico ni mucho menos de dirigir acusaciones al pasado. Pero no por ello es menos cierto que la descristianización del mundo plantea ciertas preguntas capitales cuyo sentido varía naturalmente en función de a quiénes se dirigen. Al pensar en todos los cristianismos que se han extraviado a lo largo de la historia, tendremos que preguntarnos si para el hombre contemporáneo, el hombre descristianizado de hoy, es decir, poscristiano y sin embargo aún religioso,

el redescubrimiento del cristianismo no plantearía problemas tan radicalmente distintos como los que pueden plantearle el encuentro con religiones totalmente distintas como, por ejemplo, el buddhismo.

Sea como sea, este redescubrimiento no será el resultado ni de argumentos teológicos ni de una supuesta adaptación que simplemente pliegue las cosas religiosas a la socialización desenfrenada que nuestra época inflige a todo objeto. Por el contrario, requiere una exégesis del alma en la línea de la que atraviesa la psicología analítica de Jung (*recordar: anteriormente he utilizado esta expresión para describir el método característico de Ta'wîl.* Véase *mi* Avicena y el relato visionario), puesto que tal vez solo ella nos permita responder a las objeciones de los no-exegetas. Entendámonos: esta exégesis se muestra tan magna e indubitable con los sabios orientales, como irrespetuosa hacia sus metafísicas. Esta irreverencia suele encontrarse en el foco de las acusaciones que los exégetas literalistas dirigen hacia aquellos que reivindican un tipo de exégesis espiritual y que son tachados de alegoristas. Para estos últimos, sin una exégesis del alma, la exégesis de los textos carece de interés. Esta lectura psicológica se interesa por todos aquellos textos que caen en el dominio de la dogmática, la metafísica, la mitología, etc. Pero en ningún caso se trata de incorporar a su propio discurso una serie de contenidos textuales, sino de descubrir la fuente, la motivación a la que responden y que expresan. De lo contrario, ya pueden envolverse en un manto de misterio y profesar con autoridad todo el esoterismo que deseen, puesto que este esoterismo será tan oficial y su dogmática tan superficial como el de todas aquellas corrientes de las que pretenden desmarcarse. ¡Sabe Dios si un esoterismo semejante no hace furor en nuestros tiempos! A los enunciados abstractos y sublimes habría que preguntarles siempre: ¿dónde tiene lugar todo esto? Si se responde a esta cuestión calificándola como psicologista, la respuesta es miserable; ¿acaso habría alguien lo suficientemente bobo como para pensar que cada uno puede meterse «el alma en el bolsillo» cuando le plazca? Cuando un Maestro Eckhart o un Angelus Silesius profesan la necesidad de un nacimiento divino incesante en el alma, ¿a alguien se le ocurriría acusarles

de psicologismo? A fin de cuentas, este reproche no es más que la contrapartida de una pretensión metafísica abstracta que, a pesar de reivindicar una deidad absoluta e inaccesible para la experiencia humana, confía en poder hablar sobre ella. Esta postura, ¿debería quizá sorprenderse al dar de bruces con el agnosticismo? Este, por lo menos, reconoce inmediatamente el peligro que acarrea semejante exégesis del alma, una psicoexégesis que conduce al alma hasta las puertas de sí misma cuando, por ejemplo, se la acusa de restaurar las hipóstasis neoplatónicas. En cualquier caso, la sustancia de todas esas hipóstasis sería consustancial al alma. Y si se encuentra otra instancia a la que se puedan referir, por favor, ¡dígannos dónde la encuentran experimentalmente! En fin, si la exégesis junguiana del alma es víctima del fuego cruzado entre dogmáticos y agnósticos, eso no puede ser sino un buen signo.

Su destino no es otro que el de todo lo nuevo y prometedor. No es que trate de reconciliar dos actitudes del alma (creer y saber), sino el alma misma con su propia fe y su propio saber. Si de todo ello resulta menos un saber unilateral que un saber experimentalmente vivido cuya función se corresponde a la vía del proceso de individuación de «aquel que sabe» y, si todo ello se lleva a cabo por la vía de la psicología científica, entonces tendremos que reconocer su carácter prometedor de *aurora consurgens*.

Esta aurora ilumina el encuentro entre nuestro psicólogo y Oriente, al tiempo que delimita hasta qué punto el orientalismo puede ejercer la exégesis del alma, ya no como mera exégesis textual, conforme a un saber histórico puro y pagado de sí, que una vez ha «situado» los fragmentos del alma sobre el continuo temporal, los trata como meras piezas de un puzle. Esta aurora transfigura Oriente en un símbolo del alma en busca de sí misma: reforzar nuestra familiaridad con el oriente espiritual y la espiritualidad oriental, he ahí lo que debería ser para nosotros la expresión simbólica por excelencia del acontecimiento interior, aquel que nos pone en contacto con elementos extraños y ajenos a nosotros mismos (cf. G. F. p. 128)[56].

(*Nota: recordar que Oriente tiene un significado parecido en Avicena y Sohravardî*).

Querer deshacerse de las premisas inherentes a la propia cultura y con ello asimilar Oriente por medio de una exégesis puramente textual, equivale a provocar un nuevo desarraigo de la consciencia. Solo aquellos que se yerguen sobre su propio suelo pueden encaminarse hacia Oriente. A lo largo de este peregrinaje se descubrirá la respuesta a las preguntas: ¿quién vive la consciencia vivida? ¿Quién *es el donante de lo dado*? Y, por consiguiente, también la respuesta a la misteriosa pregunta con la que terminaba el comentario psicológico al *Bardo Thödol*. La respuesta podrá formularse en enunciados siempre nuevos. Desde mi punto de vista, todos convergen en la constatación de que la psique es el mundo en el que está contenido el yo consciente, el ego (véase G. F. p. 131)[57]. Y cuando la relación secreta entre esta psique y este yo comparece en la consciencia, encuentra su expresión, junto a tantos otros símbolos hermanos según los alquimistas latinos, en el cuerpo de diamante, en el cuerpo pneumático indestructible que se desarrolla en la Flor de Oro. Experimentado como un hecho físico objetivo, este cuerpo se expresa y se proyecta en imágenes que se han tomado prestadas a las formas de la vida orgánica: fruto, embrión, niño, cuerpo viviente. Más precisamente, la transmutación del sujeto estaría anunciada en la substitución de un *ego vivo* por un *ego vivor*, «yo soy vivido». La verdad del ego se alcanza en su *significatio passiva*, su ámbito de acción, y da la medida de la distancia que lo separa del antiguo yo egocéntrico. De este modo se entiende que la negación buddhista del ego no coincide con el nihilismo, una alternativa que se plantea únicamente al intelecto occidental. Subrayemos que esta *significatio passiva* en nada es equivalente a la afirmación de la condición de creatura; el «creacionismo» no es más que una expresión filosófica derivada de una manera particular de experimentar una forma de ser. Creer en los poderes superiores de la consciencia conduce a afirmar: soy yo quien vive (*ego vivo*). A partir del momento en que reconocemos la instancia de la psique transconsciente, esta pretensión y esta segregación son abolidas: es ella la que me vive, mi ego no es más que una

parte de ella y ella es la totalidad que puedo encontrar, no para confundirme con ella, sino para insertarme en el proceso de individuación (el gran malentendido sobre la palabra «colectivo»). Este proceso es el clímax de la actividad de esta psique que vive. En este punto se produce la distensión, el alivio, la «relajación» de todas las responsabilidades imposibles que arrastraba (para nosotros, primitivos pero civilizados) nuestra participación mística en tantos y tantos objetos (ideológicos, sociales, políticos, manías, etc.). En términos cristianos, la consciencia de ser un hijo de Dios «liberado de la voz de la sangre»[58]; y en los del original chino que estamos comentando: «aquel que alcanza la realización, regresa a la belleza del mundo natural» (véase G. F. 131 y 133). Nos encontramos a las puertas de una última prueba que nos permitirá subvertir la proposición banal y teñida de psicologismo que afirma que «el mundo de los dioses no es más que el inconsciente en mí» por otra que sostenga «el inconsciente es el mundo de los dioses fuera de mí» (*in fine Bardo Thödol*). Pero los perfectos, decíamos anteriormente, hacen otros descubrimientos. Y tal vez no andemos lejos de ellos a estas alturas. Esta transformación total del sentimiento íntimo, esta distensión y este alivio que prometen la presencia revelada del sujeto que me vive, pueden ser comparados al cambio que experimenta un padre cuando nace su hijo (cf. G. F. 132), con las diferencias esenciales que comportan un nacimiento espiritual y el hecho de que este hijo somos precisamente nosotros. Sin duda podemos evocar las conocidas palabras de san Pablo, «Es Cristo quien vive en mí», aunque corramos el peligro de identificar esta experiencia fundamental cuyos signos estipulan la diversificación a la manera de la experiencia paulina (y sus representaciones en el cristianismo). «Una experiencia psíquica análoga a la de un ser espiritual superior que hubiera nacido invisible en el individuo, un cuerpo pneumático que nos servirá de futura morada»[59]. El mismo acontecimiento psíquico que expresa la imagen «revestir de nuevo los vestidos» (*vg. Actos de Tomás*), puesto que es imposible expresar por medio de conceptos racionales la renovación de acuerdo a la cual, sin ser «depuesto», el individuo experimenta el sentimiento de haber sido «reemplazado», tomado a cargo por alguna superioridad secreta y amable

(un centro invisible), gracias a la cual su vida puede en adelante ser vivida con la calma y la devoción de la libre dependencia que describía Schleiermacher; «libre en la más querida servidumbre», en palabras de Nietzsche.

(*Habría que citar aquí a Hermas, el ángel al que se confió. Ahí está el espacio del ángel. Lo que significaba el bautismo. También para los gnósticos*).

Esta transformación del yo, anunciada en la experiencia de la *significatio passiva*, nos pone sobre la pista de una representación adecuada del estado del despertar buddhista (*ver las páginas maravillosas que ha dedicado Suzuki a esta cuestión en Ensayo IV, p. 88* sq., *psicología de la pasividad,* «*la supresión del yo no equivale a su completa aniquilación, sino a su disposición perfecta para acoger en sí un poder superior*», *p. 89, y en especial el capítulo* «*La pasividad en el buddhismo de la Tierra Pura*», *p. 101 sq*.). Es sorprendente que este re-conocimiento sea percibido como un nacimiento, o renacimiento, y expresado siempre con el símbolo de la formación de un cuerpo perfecto o *corpus spirituale* (*citar a Lanka, p. 71 y pp. 61-62, en fol. ZB*). De manera todavía más precisa, la idea de este nacimiento y de sus símbolos se enmarca en una sophiología cuyo arquetipo ha sido reavivado y activado en esferas religiosas muy distintas. La substitución de un *ego vivo* por un *ego vivor* evoca irremediablemente una comparación con el pensamiento de Baader: «Puesto que al pensarme, Dios penetra en mi pensamiento hasta el punto de que me descubro siendo pensado por Él (*cogito, qui cogito*r), el pensamiento de Dios es impenetrable para el mío, mientras que un ser inferior puede ser penetrado por mí cuando lo pienso, sin que yo tenga que ser penetrado por él» (*cit. in. Susini III, 192-193*). Así, el *Cogito ergo sum* cartesiano es substituido por un *Cogitor ergo sum*. Me parece que, a pesar de estar determinado por la consecución de su teosofía personal, el esfuerzo de Baader resuena en la analítica junguiana. Una analítica que, en tanto exégesis general del alma,

no puede estar vinculada al mismo contexto que las premisas de Baader. Pero hay más.

5
Conclusión: El Sí-mismo y la *Sophia*

Estructuralmente, el *Cogitor* de Baader está relacionado con la representación de la *Sophia*. Tras su caída, el hombre abandona el amparo de *Sophia* (la «mujer de su juventud», como dice Salomón) y *Sophia* abandona al hombre. *Sophia* regresa al estado increado, mientras que el hombre se afianza en su estado puramente creatural. Y, sin embargo, esta «humanidad celeste» que reside en una lejanía inalcanzable, seguirá siendo un faro en la noche de la humanidad caída, su ángel y su guía. Es el *nisus formativus*, el instinto y el ideal supremo de formación. Su imagen corresponde tan perfectamente al arquetipo *anima-animus* que, en virtud de una fantasmagoría sideral, la Virgen *Sophia*, ángel y guía del hombre, se revela al amante bajo la forma de la amante, y a la amante bajo la del amante. Hemos visto que si se toma la existencia espiritual como objetivo, necesariamente se tiende a la formación y a la supervivencia del cuerpo espiritual, del cuerpo de diamante. Análogamente para Baader, el amor sobrepasa la esfera temporal y se fija como objetivo supremo la reconstitución (la Encarnación) de la imagen divina de Dios o de la Virgen *Sophia*, que para el hombre es el espíritu incorpóreo en el que los dos amantes renacen una vez más como hijos de Dios (*Susini III*, 575-576). No hay que olvidar que es el pecado del hombre el que ha hecho de *Sophia* un espíritu incorpóreo. La Virgen *Sophia* aspira a tomar posesión de su «corporalidad» (*III 582*). Aunque esta aspiración solo puede ser realizada por aquel en el que Cristo ha comenzado a tomar forma. De este modo, *Sophia* se revela como la Virgen Madre del invisible niño místico.

Y esta Encarnación continua que se opera por el misterio de *Sophia* y satisface el deseo de todos los místicos (*recordar Silesius:* «*De qué me sirve Gabriel...*»), es la última palabra de nuestra respuesta. Sabemos quién es el sujeto de toda vida, aquel que «da lo dado», hemos reconocido en qué sentido es inferior a mí lo que me es exterior, y en qué sentido lo que me es interior está fuera de mí (aquello en lo que estoy contenido, pensado y vivido). El *Comentario al Secreto de la Flor de Oro* terminaba con una última advertencia que remitía a la misma idea de exégesis espiritual que hemos formulado más arriba: dado que es exégesis del alma y no exégesis literal del texto, no puede más que prevenir contra toda imitación literal. Surge de ahí una comparación entre la manera que tiene el sabio oriental de tratar el diamante (*tal vez una nota G. F. 134 –la idea de redención depende de las obras de cada uno– y Swedenborg*) y la *Imitatio Christi* occidental, vinculada a la humanidad concreta, a la carne, la personalidad y la historicidad de Cristo. Y es posible que tan atentos como estamos al modelo que encarna la significación más profunda de la vida, olvidemos realizar la significación profunda que llevamos en nosotros (al fin y al cabo, tal vez no sea tan incómodo renunciar a la propia significación real). Sin embargo, ¿hubiera existido el cristianismo si Jesús hubiera hecho lo mismo? Que un hombre ose ser y proclamar lo que realmente es, que comprenda verdaderamente el significado de lo que hace, y ese hombre pasará a formar parte de los seres que salen de su rango y realizan el símbolo de Cristo sin ninguna consideración por el sufrimiento (G. F. 134-135).

La primera edición del comentario europeo al *Secreto de la Flor de Oro* apareció en 1929 dejando entrever las consecuencias prácticas que tiene la exégesis del alma. El *Comentario* psicológico del *Bardo Thödol*, cuyo final nos dejaba con el presentimiento de una espera, apareció en 1935. Desde entonces, las cuestiones que confluían en las páginas finales de uno y otro texto, arrastrando con ellas todas las otras que habían quedado en suspenso en el conjunto de la obra, han recibido su respuesta definitiva. A mi parecer, esta respuesta es la *Respuesta a Job*, un texto que ofrece la más personal de las respuestas (y por ello es un texto de una valentía incondicional); una

respuesta que desafía a una época temerosa de lo individual (¡qué pocos son los hombres que comprometen toda su alma en su ciencia y que son conscientes de que su experiencia compromete fatalmente las almas de los demás!). El libro fue una muestra de contradicción para unos y una fuente inagotable de meditación para otros. Aquí, al final de esta paráfrasis que nos conduce de nuevo a la *Respuesta a Job*, nos tenemos que limitar a referir al lector al original (*ref.* Antwort *y mi artículo* «*Sophia*»). En ese texto asistimos al desenlace de un drama humano que se repite en cada individuo; desenlace cuyo proceso no se manifiesta más que a la luz de una fenomenología de la psique: ¿de qué manera al deshacerse la divinidad de su fondo sombrío queda el hombre liberado de su propia parte de sombra? Simultáneamente, Dios nace al hombre y el hombre a Dios como *Filius Sapientiae*, hijo de *Sophia*. Este co-nacimiento, en tanto que suceso del alma y no de la historia exterior y material, da comienzo al reino de *Sophia* y a su obra de mediación como «defensor y testigo en el Cielo». Así, la referencia a Baader cobra todo su sentido. La Encarnación de Cristo es el prototipo progresivamente transferido por el Espíritu Santo a la creatura humana; el hombre nace de nuevo como *Filius Sapientiae*, aquel por el que el Espíritu Santo realiza la antropomorfosis divina. Es comprensible que la idea de esta «Encarnación continua» (espera y esperanza de tantos místicos) resulte desagradable para los dogmáticos ortodoxos. Es probable que postule una idea de la Encarnación distinta de la que promulga la teología de los Concilios. Los motivos profundos detrás de esta idea están todavía por analizar. Muchos, advirtiendo el concepto de una Encarnación en un cuerpo espiritual, se dan la satisfacción, algo banal, de reprocharle lo mismo que a los docetistas (los primeros fenomenólogos). Ahora bien, en la sujeción de la consciencia a la prueba material de los hechos históricos objetivos se puede identificar el síntoma revelador de la forma de consciencia que hemos tratado de ilustrar en estas páginas. Basta con constatar el revuelo que provocaron tanto un libro como la *Respuesta a Job*, como la mera actualización de la cristología de *Christos-angelos*, para darse cuenta de que se trata de una actitud que se origina en profundidades

psíquicas todavía inexploradas. ¡Que nadie crea que está cerca el día que nos pondremos de acuerdo sobre este punto!

Por lo demás, queda un aspecto esencial: aquello que la *Respuesta a Job* definía y concretaba, aquello que el meditador de la Tierra Pura caracterizaba como el suelo diáfano de lapislázuli, ¿no podría ser un cristianismo sophiánico que rememore y dé valor a las intenciones y los presentimientos de todas las sophiologías? El término puede emplearse en plural. No es solo del cristianismo o del alma de los místicos de la que surgen los testigos de la *Sophia* eterna: hay una sophiología mazdea (véase *Tierra celeste*, *pp. 31-81*), como también hay una sophiología maniquea, incluso la encontramos en la gnosis del islam. La exégesis del alma no puede sino apelar a todos estos testigos. Pero nuestra paráfrasis se ha desarrollado alrededor de ciertos temas buddhistas; por ello es necesario que terminemos mencionando el simbolismo que asocia el Conocimiento Liberador a las representaciones propias de una sophiología buddhista. Previamente ya hemos subrayado el co-nacimiento del estado del despertar a la naturaleza de las cosas como visión en cada *bodhisattva* y el de un cuerpo sutil hecho de pensamientos, así como el hecho de que la naturaleza-de-Buddha es el centro verdadero que se diferencia del ego del *Cogito*. El *Libro de los muertos tibetano* ilustraría el proceso psíquico gracias al cual despunta el alba de la Clara Luz, una Clara Luz matricial cuyo reconocimiento, fruto de la meditación profunda, es comparado al encuentro de una persona que conocíamos con anterioridad y que denominamos como la mezcla de la Clara Luz de la madre y del Hijo (véase *arriba y Y. T. 236-237*). Los símbolos, que nunca son fruto del azar, esbozan una figura cuyos rasgos se perfilan en otro lugar. Esta figura invita al *bodhisattva* a comenzar sus preparativos, a embellecer y a ornar su cuerpo para que pueda ser una morada digna de *Pranjà*, la Sabiduría-*Sophia* (como en el Cantar de los Cantares). Hay toda una tradición literaria en el buddhismo que toma la *Prajna-Sophia* como la Madre de todos los buddhas, puesto que es gracias a ella que se es consciente de la naturaleza de Buddha y se obtiene la iluminación suprema y perfecta; los buddhas

subsisten reuniéndose con ella, de ahí que se consagren numerosos estupas a su gloria. Esta tendencia alcanza su plenitud en el saktismo del buddhismo-adamantino (*Vajrayâna*, Vehículo de Diamante), donde cada buddha y cada *bodhisattva* se empareja con una divinidad femenina (su Sákti, su energía creadora).

(*Lamotte M., pp. I, 280 sq., p. e. para Sákti, y tantrismo en algún lugar de la obra de Eliade. Véase ya en B. T. los* bodhisattva *femeninos en los mandalas*).

La alternancia de los rasgos (madre, amante) que caracterizan la relación con el Femenino esencial no puede sorprendernos. Se trata de una relación tan imperiosa que sobrepasa y transforma el obstáculo metafísico. Cuando decimos que el Buddha *Vairocana* es percibido como un «cuerpo de Esencialidad Universal», nos referimos a que no puede ser «engendrado» por nadie más. La «Madre de todos los buddhas, en tanto que Perfección de la Sabiduría que da a luz a la Omnisciencia, será llamada el «Ojo de Buddha». Esto es así porque el Ojo de la Omnisciencia permite a los buddhas discernir las distintas necesidades que afectan a los seres que esperan ser salvados y, consecuentemente, les permite engendrar a todas las Madres, las distintas formas, las hipóstasis o las manifestaciones, apropiadas para las diferentes categorías de ser (*ver Hobog. Art. B.*).

Cuando una exigencia ontológica racional excluye el concepto de una «filiación» sophiánica de los Buddhas, su propia «persona» resulta sophianizada, es decir que es sentida como si realizara la obra de *Prajna-Sophia:* salvar a las liberadoras y engendrarlas en la consciencia que salva. Sin duda, muy a menudo se toma a estas figuras por metáforas o personificaciones. Definitivamente no son simples metáforas. Por lo que respecta a personificaciones, Jung tiene razón al puntualizar que en ningún caso sus símbolos pueden ser considerados como construcciones arbitrarias construidas racionalmente *a posteriori*, sino que se trata de personas *ab*

initio, activas, que dirigen todo el esfuerzo de la imaginación dando forma *a priori* a la visión mental.

Para entender el surgimiento de la sophiología buddhista no es necesario pasar por la *Respuesta a Job*, puesto que los buddhas nunca se han parecido en lo más mínimo a Yahvé. La dimensión sophiánica de los buddhas y de los *bodhisattvas* es la consecuencia de la individuación que rige su aparición, de las epifanías de su *corpus spirituale*. En este punto puede evocarse uno de los rasgos característicos de los apócrifos cristianos: Cristo se le aparece a cada discípulo, hombre o mujer, bajo una forma personal (bajo la Imagen individual que corresponde a su alma), de acuerdo a la medida de su esperanza inconfesable, de su deseo incesante[60]. Esta individuación de la Visión, que instaura una relación personal y específica, esconde el sentido más profundo que pueda revelar la figura del ángel cuyos rasgos establecen ciertos paralelismos con los *bodhisattvas*. La vía experimental por la que Jung fue conducido hasta el reconocimiento de su propia sophiología encuentra una sólida confirmación en el hecho de que la idea y el proceso de individuación se corresponden tanto con la sophiología, como con las figuras y las relaciones vividas a las que nos refiere la representación de Sophia ahí donde podemos rastrear sus huellas. De hecho, nos permite precisar por qué el buddhismo no es ni un monoteísmo, ni un politeísmo, ni un ateísmo, ni tampoco un panteísmo. Tal vez el término más adecuado fuera el de *kathenoteísmo*. Medio de expresión y de realización mental, el mandala sigue siendo el símbolo unificador de la totalidad individual que surge una y otra vez.

Siguiente y última consecuencia que tiene la mención de este símbolo. Concierne a la noción, a la naturaleza del Sí-mismo que se presta a tanta confusión en la interpretación del pensamiento de Jung, al tiempo que plantea cuestiones que van de lo más fértil a lo más vano. Partamos de una doble premisa: Jung repudia todo agnosticismo y todo escepticismo relativo a las potencias superiores al hombre, pero al mismo tiempo no admite ninguna afirmación legítima o razonable más allá de los límites de una «metafísica experimental». La *Respuesta a Job* determinará el alcance de

una frase como esta: la Imagen de Dios es un arquetipo del Sí-mismo. Es decir, que no me es posible reconocer como real más que aquello que, de una manera u otra, en uno u otro sentido, actúa sobre mí (la impotencia de todos los argumentos de la razón para convencer al alma, al corazón o al intelecto). Si se admite como postulado la posibilidad de tal acción, quedaría por saber si es posible distinguir la procedencia del ángel: el ángel que se manifiesta en el alma, ¿viene de Dios o de las profundidades del Inconsciente? De hecho, la cuestión no está bien planteada. Puesto que los símbolos centrales del proceso de individuación revelan o demuestran la existencia del Sí-mismo, del que se puede decir con los alquimistas: *Habet mille nomina*. De ahí que la imagen de Dios nunca coincida simplemente con el Inconsciente o la Transconsciencia pura, sino con alguno de sus contenidos particulares, es decir, un arquetipo que, por otro lado, ya no podemos distinguir de esta Imagen. Y todo esto es suficiente para recusar las premisas de todas aquellas fenomenologías religiosas que pretendan plantear el dilema de si hay que elegir entre el Sí-mismo indeterminado o la figura del Dios personal del monoteísmo de las escrituras.

Es necesario articular la idea del Sí-mismo y la del arquetipo en el pensamiento: el Sí-mismo representa la totalidad, una totalidad-individual y, en cuanto a tal, trasciende la consciencia, por lo que no se puede expresar más que parcialmente. De ahí que Jung proponga concebirlo como un concepto límite, comparable a la cosa en sí de Kant, un postulado que se activa y se justifica psicológicamente, pero no puede demostrarse científicamente (véase *G. F. 135 y Psi. Al. 236*). Por otro lado, cuando hablamos de arquetipo del Sí-mismo, tenemos que pensar en el término griego *typos* que significa una marca, una impresión. La idea del arquetipo connota algo que marca e impresiona. Mientras que desde el punto de vista religioso (digamos, más bien teológico) se concibe el *typos* como si fuera el efecto y la forma misma de la impresión...

II

Respuesta a Job (la Sophia)

Nota

Madame Corbin me rogó encarecidamente que reuniera los dos textos que su marido había escrito sobre la *Respuesta a Job* de Jung. El primero de esos textos, la *Sophia Eterna*, había sido publicado dos veces con anterioridad: primero en la *Revue de culture européenne*, en 1953, y después en el *Cahier de l'Herne* dedicado a Jung, en 1984. El segundo texto constituye el post scríptum a la edición de Buchet-Chastel de la traducción francesa realizada por Roland Cahen del libro de Jung.

Reproduzco aquí estos dos textos en la forma exacta en que me fueron confiados.

1
La Sophia eterna[61]

El siguiente artículo fue redactado hace veinte años, y publicado en el último número de la desaparecida Revue de culture européenne *(3*er *año, 1*er *trimestre de 1953). Ha transcurrido un lapso de tiempo suficiente como para modificar el estado y el aspecto de la investigación. De escribirla hoy, es probable que esta fuera ampliada por nuevos comentarios. Los trabajos de Gershom Scholem, en particular, nos han dado a conocer algunos aspectos de la mística judía que nos permitirían formular otra* Respuesta a Job *igualmente sophiánica, aunque esta vez con resonancias tradicionales.*

En su forma actual, el artículo obtuvo el beneplácito del añorado C. G. Jung y fue el punto de partida de largas conversaciones amistosas sobre todas las cuestiones que suscitó el libro. Como es sabido, la Respuesta a Job[62] *provocó un gran revuelo y únicamente acogida con recensiones hostiles. Por esta razón se reproduce aquí el artículo tal y como apareció entonces, porque en cuanto tal pertenece ya a la historia del pensamiento junguiano y a los ecos que conoció en vida de Jung. Las notas al pie de página corresponden al estado de la bibliografía de la época. Desde entonces, las traducciones se han multiplicado y la obra de C. G. Jung se conoce mejor en Francia, pero hemos preferido mantener nuestras referencias al texto original en alemán porque constituían una condición necesaria para garantizar la homogeneidad del análisis.* (*La* Respuesta a Job *ha sido traducida al francés por el doctor Roland Cahen*). *Por lo que respecta a las alusiones teológicas, en especial todas aquellas que conciernen a la sophiología del padre Sergéi Bulgákov, fueron objeto de largas discusiones con C. G. Jung.*

Nuestro artículo tomaba como punto de partida una entrevista hecha por Mircea Eliade; podrá leerse en este mismo volumen el texto (Cahier de l'Herne)[63]. *Por aquel entonces me consideré afortunado de poder añadir mi testimonio al de Mircea Eliade acerca de los encuentros anuales del círculo Eranos en Ascona; hoy no me siento menos dichoso de poder renovarlo. El* Eranos-Jahrbuch *se encuentra en su cuarto volumen; el trabajo considerable que ahí se desarrolla pertenece ya a la historia de nuestro tiempo. Agradecemos la ocasión de poder ratificarlo aquí.*

I

Hace algunos meses, con ocasión de una entrevista con Mircea Eliade[64], el profesor C. G. Jung reconstruyó las etapas de su largo itinerario espiritual, *longissima via*. Por primera vez explicaba en francés las enseñanzas adquiridas durante largos años de estudio consagrados a los textos de la alquimia, entendiendo por esta no tanto una prequímica, una «ciencia experimental» que pudiese excusarse en su condición embrionaria, sino una técnica espiritual cuyas operaciones son absolutamente *reales*, si bien de una realidad que no es, pura y simplemente, la de la física. Esta parte de la obra de Jung, todavía por traducir, sigue siendo desconocida para numerosos lectores. Sin embargo, no solo cuenta con varios volúmenes, sino que en relación a las obras anteriores, anuncia un descubrimiento característico del trabajo pensado o publicado por Jung a lo largo de los últimos quince años[65]. Toda alusión a esta obra, en su conjunto, no vendría en adelante al caso si no tuviéramos que considerar la revalorización del simbolismo de la alquimia, las razones del método y los resultados del análisis.

Aplicando un método distinto, Mircea Eliade había llegado por su lado a resultados convergentes en el estudio de las operaciones de los alquimistas indios y chinos; y con razón ve en esta convergencia la «confirmación

deslumbrante de la hipótesis de Jung». Puede incluso percibirse como un símbolo de los encuentros memorables que tienen como sede mística, desde hace veinte años, el «círculo Eranos», en Ascona. Eliade ha evocado oportunamente el papel que han tenido estos encuentros, cuyo éxito se debe a la iniciativa entusiasta y a la voluntad perseverante de la señora Olga Fröbe-Kapteyn. La comunidad que se reúne cada sesión, formada por doctos procedentes de cada uno de los horizontes de su propia investigación y que, en general, son las personas más individualistas del mundo, es ya de por sí como un milagro del Espíritu. Quienquiera que haya participado en estas sesiones organizadas siempre alrededor de un tema distinto podrá dar testimonio de lo que le han aportado. La presencia de Jung permitió contactos que no habrían podido producirse al margen de esta atmósfera de libertad espiritual absoluta, en la que cada uno se expresa sin ninguna preocupación por el dogma oficial y esforzándose solo por ser él mismo, por ser verdadero.

En estas condiciones, y solo en ellas, el encuentro con la obra y el pensamiento de Jung pueden producir consecuencias radicalmente fértiles. Y es en sintonía con este estado de ánimo que las obras deben ser leídas, de lo contrario se caerá en una lectura que falsea la perspectiva. Exclusivamente al individuo, al hombre capaz de pensar con lealtad *a solas* frente a sí mismo, está dirigida la *Antwort auf Hiob* (*Respuesta a Job*), porque este libro es una de las obras más auténticamente individuales que se hayan escrito. *Monos pros monon.* Este libro apasionado es la confesión de toda una vida, y las perspectivas que abre son precisamente aquellas cuya eclosión se anunciaba al escrutar el misterio de la alquimia como misterio de la liberación del alma.

Que el misterio alquímico sea, en este sentido, el misterio de la Sabiduría o de la Sophia Eterna; que la ejecución real de sus ritos acompañe al nacimiento del *Homo totus* (*Ars totum requirit hominem*) en la persona del adepto, y que esta integralidad advenga de la mano de la conjunción de su yo terrestre con la de su alma celeste, su *Anima caelestis*, la Virgen Sophia, todo esto, un practicante de la teosofía de Jacob Böhme lo sabía de antemano. Lo nuevo es que no se trate ya de la adhesión a una doctrina

ejemplificada en un caso limitado, por un impulso de simpatía que no encuentra su motivación más que en sí mismo. Lo nuevo es el análisis que proyecta la luz en las profundidades y descubre, en todas las ejemplificaciones del arquetipo, la constancia de sus motivaciones. Es el alma presente ante todo lo que en ella se realiza *cuando* y *para que* la figura de la Sophia se perfile en el horizonte; y que se dispone a realizar la individuación que propone y anticipa esta figura, como símbolo vivo y liberador.

Habitualmente, cuando se evoca, por ejemplo, la procesión de las hipóstasis del neoplatonismo aviceno, se precisa que nos hallamos frente a una sucesión ontológica y no cronológica. En este mismo sentido podemos afirmar que, a diferencia de la fenomenología hegeliana, la fenomenología de Jung no cesa de tomar su inicio en la prehistoria del alma, porque esta *prehistoria* no está confinada en el pasado y clausurada en él, sino que es siempre inminente; no está, en resumen, fijada a un periodo cronológico del que heredaríamos cuanto hubiese podido sobrevivir, sino que se encuentra siempre «al comienzo» y se demuestra a sí misma con la recurrencia de los arquetipos. Quienquiera que haya intentado esbozar las fases de la religión sophiánica a través de los distintos climas religiosos que las distancias geográficas separan, pero que en razón del Alma única son limítrofes, esa persona descubriría, al leer el último libro de Jung, que se le presentan nuevas tareas y que necesita nuevas ayudas, puesto que este libro esboza ni más ni menos que una extraordinaria fenomenología de la religión sophiánica. Y lo hace sin conformarse en absoluto al esquema clásico de la «historia de salvación» (*Heilsgeschichte*), copiado una y otra vez por las teologías cristianas tradicionales. Pero de manera totalmente innovadora, con la audacia de aquel que sabe que la autoridad no procede más que de la experiencia personal de toda una vida. De la pregunta sin respuesta de Job, a la anunciación del reino de la Sophia Eterna, magnificando en un sentido teológicamente imprevisto la reciente proclamación pontificia del dogma de la Asunción de la Virgen, se inaugura una fenomenología sin precedentes. Este libro contiene todo lo necesario para provocar un «escándalo», atraer contra sí a los rigoristas tanto del lado católico como del protestante[66].

El autor está *solo*, reforzado por la sola fuerza de su alma. Hoy en día, un caso semejante es extraordinario y llama a un respeto singular. No es el portavoz de ninguna confesión religiosa, ni de ningún dogma, ni de ninguna institución. Hay una frasecilla pérfida a menudo proferida para arruinar el crédito de aquel al que se dirige; se dice: «Ese de ahí no se representa más que a sí mismo». He aquí lo que en este caso, y contrariamente a la opinión general, es la fuente de toda grandeza, de toda fuerza y de toda autenticidad. ¿Cuántos hombres pretenden hoy ser verdaderamente los «representantes» de *sí mismos*, cuando en realidad no representan más que las normas colectivas, los dogmas oficiales, las opiniones recibidas? Es porque estamos aquí ante la presencia de este hombre *solo*, que desearía invitar a todos los *solos* a meditar sobre este libro, a escuchar este mensaje, si de verdad están *solos*. El conjunto auténtico no nacerá aquí más que de las soledades y en la soledad. Esta teología no se aprende ni en los manuales ni gracias a la crítica histórica de los textos, sino en la noche y en el sufrimiento del alma, en la más alta lucha librada dentro de nosotros sin compromiso, ni cobardía, ni abdicación. Corresponde al caso ideal de esta religión individual que trató de describir con tanto fervor el teólogo Schleiermacher, y que no es imposible que un día se vuelva muy actual. Únicamente aquel que, por medio de una intuición tan personal como central, permita que todo el edificio religioso se refiera a su centro, podrá establecerse en el seno de una forma religiosa determinada; solo él tiene verdadera «carta de naturaleza en el mundo religioso». Con un espíritu perfectamente monadológico, inspirado en Leibniz, el gran teólogo romántico, que no concebía la Encarnación sin individuación, y que afín a los casos de aquellos que, habiendo encontrado su propia forma religiosa, no tienen cabida en aquellas que ya existen, escribía: «Aquel que no halla acomodo en ninguna de las [religiones] ya existentes o, incluso diría yo, quien no fuera capaz de crearla él mismo, si ella no hubiera existido todavía, tampoco pertenecerá, ciertamente, a ninguna de ellas, sino que fundará una nueva»[67].

No es casual que los términos de individuación y de Encarnación hayan confluido al lado del nombre de Schleiermacher. Hacia esta confluencia nos encaminarán las páginas que aquí siguen. Es cierto que C. G. Jung quiere

hablar solo en calidad de psicólogo y afirma no perseguir otra cosa que la psicología; se excusa de no ser teólogo ni filósofo de las religiones. Pero al decir «nada más que psicólogo, nada más que psicología», uno tiene la sensación de cometer una grave injusticia, de asociarse con todos aquellos que, recelosos por una u otra razón del alcance de las obras de Jung, concluyen al terminar cada una de ellas: «No es *más que* psicología». En esos casos tenemos derecho a preguntarnos qué han hecho de sus *almas*, de su *psyché*, para despejar tan pronto la cuestión y osar afirmar: «No es más que esto». ¿Por qué desde el momento en que se muestra la correspondencia de factores psíquicos con las figuras divinas algunos se echan las manos a la cabeza y lo llaman blasfemia como si todo estuviera perdido y estas figuras devaluadas[68]?

¿A qué tipo de devaluación hemos sometido el alma, *psyché*, para no hacer de ella nada más que la «naturaleza» y lo «natural»? ¿Qué ha ocurrido para que el hecho de hablar de la realidad del alma como de una *realidad* quede inmediatamente expuesto al reproche «psicologista»? Es al mismo tiempo un malentendido grave y un juego tan pueril que Jung mismo, tomando la delantera, compara el «psicologismo» a un tipo de pensamiento mágico-primitivo. («¿Todavía estáis ahí? Es Inaudito. / ¡Desapareced de una vez! Ya os hemos explicado»[69]). Habría que añadir, no obstante, que una teoría física que trata de explicar la luz, no suprime la luz. Las imágenes y los enunciados religiosos escapan a nuestro poder. Son acontecimientos psíquicos que se revelan en el mundo de la experiencia interior, tan llenos de una *numinosidad* extraordianaria que este los anuncia como si fueran distintos de su objeto trascendente. Enunciados e imágenes no *presuponen* un objeto trascendente (como querría el reproche «psicologista»), sino que lo interpretan.

De hecho, los junguianos están habituados a alternar entre el reproche psicologista y su contrario, que les recrimina haber instaurado una metafísica neognóstica, una reinstauración de las hipóstasis neoplatónicas[70]. Reproches contradictorios que se anulan mutuamente y que despiertan la sospecha de que han sido emitidos por personas preocupadas por salvar otras cosas antes que su *alma*, cosas enojosas y pesadas que no se pueden

admitir. Si, precisamente, la psicología no es *nada más* que eso (*nur Psychologie!*), sino *todo eso*, ciencia y consciencia de este alma sin la que el hombre no sería más que naturaleza, el investigador que no es un psicólogo profesional, pero sí un filósofo de las religiones (para simplificar, un «hierólogo»[71]) se sentirá directamente interesado por las investigaciones de Jung en la medida en que estas renuevan por entero el estudio de los símbolos y del simbolismo. No es que tengamos que sacar o alterar las conclusiones en un sentido o en el otro. Se trata de una meditación que hay que poner en práctica al unísono de una obra que se ha desarrollado hasta los horizontes más lejanos a los que conduce una larga vida. Meditar con el autor, no tanto para repetir lo que ya se ha dicho, cuanto para llegar a sí mismo, sin miedo a caminar solo, si fuera necesario. Basta por ahora de polémicas, la ciencia no es una mera cuestión de erudición; está integrada al destino absolutamente personal del investigador.

La *Respuesta a Job* suena como un extraño recordatorio de los temas religiosos que hace unos veinte años nutrían a algunos jóvenes filósofos teológicos en busca de un nuevo horizonte que fuera verdaderamente suyo. Extraño recordatorio; cada uno de ellos puede dar cuenta del camino que ha recorrido desde entonces en su propia búsqueda, de modo que la hipótesis es ahora doble: tal vez unos encontrarán en este libro, formulado de otro modo, aquello que ya presentían, aquello hacia lo que se dirigían y no cesarán de dirigirse; y tal vez los otros, establecidos entretanto en alguna sólida morada, se resistirán a lanzarse a esta aventura, a retomar su búsqueda de juventud. Había por entonces, por no mencionar más que estas dos voces, la de Kierkegaard, el «Job cristiano» que atraía sobre todo a los jóvenes filósofos protestantes a la aventura de la subjetividad como verdad[72]; y es quizá el triunfo de un humor del que hubiera gustado Kierkegaard, el que la teología de la subjetividad se haya vuelto entre sus sucesores una teología dogmática de muros infranqueables. Y había también la voz del padre Sergéi Bulgákov, heraldo de la Sophia y del pensamiento sophiánico que, junto a la de Nikolái Berdiáyev, redescubría los secretos de una tradición cuanto menos desatendida para todos aquellos cuyo pensamiento se vinculaba de una u otra manera a la ortodoxia rusa.

Aquellos que desde entonces oyeron esta voz, serán sin duda los más dispuestos a acoger el libro «sophiánico» de C. G. Jung (libro que, por lo menos entre ellos, no será percibido como un escándalo). Esta confrontación necesitaría que se le dedicase un libro entero. Indicarla aquí será una forma de concluir estas páginas. Unas páginas con las que se espera mostrar hasta qué punto este libro que no es ya simplemente psicología, sino que se desprende de una filosofía profética, capaz de provocar reflexiones fecundas en el investigador que, profesionalmente, se haya encontrado no solo en contacto, sino ante la necesidad, de comprender *ab intra* los dominios religiosos exteriores al cristianismo.

II

Comencemos por señalar cómo se articulan en la *Respuesta a Job*, los tres grandes actos de un drama divino que toma como punto de partida la historia de Job. Antes, sin embargo, conviene precisar las condiciones en las que puede tener lugar una lectura que no tergiverse ni el tono ni la intención del libro. De entrada, alejemos todas aquellas «pegas» propias a la exégesis y a la crítica histórica; sería una muestra irrisoria de pedantismo (a menudo encontramos a gente, es cierto, para los que toda cura solo puede efectuarse de acuerdo a las reglas, aunque eso implique tener que consolarse con el convencimiento de que el enfermo ha muerto sano). Por las razones que exponíamos más arriba, tampoco hemos de sucumbir al viejo hábito de acusar de «psicologismo» a todo aquel que se refiera a la experiencia del *alma*, experiencia que engloba tanto lo «psíquico» como lo «pneumático» (a menos que podamos decir cuál sería, para el ser humano, el *otro* lugar de esta experiencia, o bien si, prescindiendo de él, podemos salvar el *sujeto* y el *sentido* de las figuras divinas o de las proposiciones teológicas). Aunque para ello se requiere algo más que una actitud provisoria y negativa. Como

lo recuerda con solemnidad C. G. Jung al principio de su libro, se requiere una afirmación de la preeminencia del alma.

Por un lado tenemos la experiencia, los acontecimientos y las verdades *físicas*; por otro la experiencia, los acontecimientos y las verdades *psíquicas*. La confusión entre unas y otras, la impotencia para reconocer la autonomía de las segundas, constituyen la mayor calamidad que pueda cernirse sobre una consciencia o, peor aún, sobre una cultura «espiritual». ¿Acaso la verdad de las cosas ha dependido siempre y en todas partes de que su realidad pueda ser presentada o concebida como *física?* Semejante «naturalización» ha alcanzado tal punto que si le negamos a un hecho histórico su realidad física, parece que lo echemos por tierra, cuando lo cierto es que debería ser al revés: degradar los hechos y la realidad del espíritu al rango de acontecimientos meramente físicos, insertándolos en la trama histórica de los *acontecimientos físicos*, he ahí el derrumbamiento de nuestra fe y de nuestro espíritu. Un buen número de blasfemias, conscientes o inconscientes, podrían haber sido evitadas si la cristiandad no hubiera estado afectada por esa impotencia[73]. Y es por esta razón que las páginas conmovedoras que Jung consagra al dogma de la Asunción de la Virgen (aceptado en su verdad literal que, precisamente *en cuanto a tal*, no es una verdad física) no serán apreciadas por la Iglesia, que debería celebrarlas especialmente.

La cuestión que plantea el libro de Job no pretende averiguar cómo sentían la verdad de su Dios los hombres del Antiguo Testamento, ni tampoco cómo les fue revelada la imagen contradictoria de un Dios desmesurado en sus emociones y sus furores, un Dios que sufre de esta desmesura, y que reconoce que la cólera y los celos lo devoran. Por el contrario, se trata de entender cómo el hombre contemporáneo, un hombre con una cultura y una formación cristianas, puede descubrirse confrontado por y a la Tiniebla divina que se revela en el libro de Job, y cómo esta puede afectarlo, a condición de que la apertura a lo *irracional* no se confunda con una abdicación ante el *absurdo*. Forzosamente, la fenomenología tiene que seguir el desarrollo de un drama divino cuyos testigos se encuentran escalonados a lo largo de una historia. Nunca hay que

olvidar que un *fenómeno* solo puede ser considerado como tal en la medida en la que se epifaniza en una consciencia. Yahvé, en su ser para sí mismo, no puede haberse desvelado más que *en* y *para* la consciencia del hombre religioso cuyo modo de ser era la fe en Yahvé. A su vez, en la fenomenología de Job, esta *apariencia* se refleja en la consciencia del hombre moderno como un fenómeno de segundo grado; y resulta ser el único acontecimiento del que puede ocuparse la fenomenología. Un paréntesis como este debería ser suficiente para sacar de sus cabales a cualquier consciencia ingenua y, por consiguiente, para ahorrarle cualquier beata indignación; de ser así, esta tendría que situar sus objetos en un *fuera de sí*, es decir, en el estatuto contradictorio de un no-revelado que le sería revelado, o de un revelado, un *phainomenon*, que no sería tal.

1. Ausencia de Sophia

Las fases del acontecimiento psíquico que revela el análisis de Jung, no pueden ser retomadas aquí en el detalle de su secuencia; nos conformaremos con seguir sus pasos más importantes. Más arriba he hablado de los tres grandes actos de un drama divino. Tomando como tema continuo la precisión creciente de la visión sophiánica, un triple Acontecimiento parece ritmar la sucesión. Un primer acto, en el que reinan los golpes de la cólera de Yavhé, está caracterizado por la ausencia de Sophia apenas presentida. Un segundo acto anuncia su retorno «al presente» de la consciencia y de la antropomorfosis divina. El tercer acto traerá consigo su exaltación.

El primer acto está dominado por la actitud constante de Job, expresada en su respuesta final: «Me siento pequeño, ¿qué replicaré? / Me taparé la boca con la mano» (39, 37). Job sabe que tiene frente a sí un ser sobrehumano, un Dios que no atiende a ningún juicio moral, a ninguna obligación ética. Pero sabe también que por esta razón Dios se encuentra en tal contradicción consigo mismo, que no puede sino estar convencido de

encontrar en Dios un soporte contra Dios (así lo creía también Kierkegaard al decir que el hombre devoto no es aquel que se reconoce culpable ante Dios de una vez por todas, sino aquel que, como Job, combate *por* Dios *contra* Dios). Puesto que desde este momento Job sabe que tiene en el cielo su testigo: «Yo sé que vive mi Defensor, que se alzará el último sobre el polvo» (p. 381). Pero este defensor caritativo, este vengador que cambiará la propia esencia de Yavhé, no desvela todavía su nombre.

¿De qué manera estalla la antinomia interna de la divinidad? La esencia celosa e irritable de Yavhé exige una relación personal con el hombre; Yahvé está ligado a los hombres, y en eso se distingue de una figura como la de Zeus, por ejemplo. Pero esta exigencia estaba garantizada por un contrato que sería respetado siempre y cuando los hombres se comportaran de acuerdo a los deseos de Yahvé. Acontecimiento increíble, Yavhé ha roto su contrato. Y más increíble aún es el origen de esta ruptura. La fidelidad de su sirviente es irreprochable. Sin embargo, una duda acerca de esta fidelidad, una duda de la que su omnisciencia podría haberlo preservado, se ha amparado de él. Esa duda se llama Satán y es «uno de sus hijos». Y este hijo influye sobre él con una facilidad asombrosa. ¿Por qué se permite que esta duda se traduzca en una apuesta que se carga a lomos de una pobre e impotente criatura humana? ¿Por qué libra Dios a su más fiel servidor al Espíritu maligno, violando, simplemente por verlo caer en el abismo, por lo menos tres de los mandamientos que él mismo entregó a los hombres en el monte Sinaí?

Al final de este ensayo, evocaremos una tradición iraní que considera a Ahriman como el hijo de las Tinieblas, engendrado por una duda de Zurvan, el tiempo eterno. En el caso que nos ocupa, esta duda, esta Tiniebla, parece estar a la altura de la gravedad que adquiere en el zurvanismo iraní, ya que el pobre Job será devastado hasta quedar fuera de combate. Sin embargo, la insistencia empática de Yavhé sobre su omnipotencia parece dirigida a un público que alberga todavía dudas al respecto. De hecho, Yavhé no piensa más que en sí mismo; no piensa en Job, piensa en la duda que encarna su hijo Satán. Y cuando Satán pierde la apuesta, Yavhé adquiere el presentimiento oscuro de que algo amenaza su omnipotencia. Dirigirse a

Job, que está asolado desde hace tiempo, en términos como estos, «Voy a preguntarte; y tú me instruirás», ¿no es acaso retar a Job como si fuera no ya un «hombre cabal», sino un Dios? Eso solo es posible porque Yavhé proyecta sobre Job el rostro de alguien dubitativo, el rostro del propio Dios (la duda sobre la fidelidad de Job) que le devuelve una mirada inquietante y crítica.

Se ha producido un hecho sin precedentes: Job ha aprendido a conocer a Yavhé: «Solo de oídas te conocía, / pero ahora te han visto mis ojos. / Por eso me retracto y me arrepiento / echado en el polvo y en la ceniza» (42, 5). Respuesta clara y sin embargo ambigua. Job había sido ingenuo, había imaginado una alianza, tal vez un «buen Dios», pero ahora ha descubierto con terror que Yavhé no tiene *nada de humano,* e incluso en este sentido, es menos que un hombre; es parecido al cocodrilo, del que se dice: «Su corazón es duro como la piedra (...). / Todo lo elevado lo teme; es el rey de todas las fieras orgullosas» (41,15-25). Pero sin dejarse disuadir de presentar su caso ante Dios, aunque sin esperanza alguna, ha creado un obstáculo sobre el que tendrá que manifestarse la esencia de Yavhé. De modo que un mortal, gracias a su actitud moral puede, muy a pesar de él, ser alzado hasta los astros desde donde verá «la espalda de la divinidad» (36-39).

«¿Dónde estabas tú cuando creé la tierra? Házmelo saber si tienes entendimiento» (38, 4). La única respuesta que recibe Job es la de un demiurgo brutal que aplasta al hombre bajo su superioridad: «No estoy sometido a ninguna ley ética, soy el Creador de fuerzas naturales incontrolables y despiadadas». Pero, si la inconsciencia divina posibilita la concepción que sustrae la acción divina de todo juicio moral, ¿no habríamos encontrado ya *la* respuesta a Job? ¿O bien es que esta respuesta *debe* venir de otra parte? Pues la ausencia de «reparaciones» materiales que permitirían dar un «final feliz» al drama, hace que la cuestión subsista integralmente. Yavhé quiere ser amado, adorado, alabado por su justicia, y sin embargo se comporta como una catástrofe natural. Cae el telón sobre la historia de Job, pero un escándalo inaudito para toda la metafísica es inminente, y nadie dispone de la fórmula que podría salvar de la catástrofe

el concepto monoteísta de la divinidad. El drama se representa eternamente. De pronto, la doble naturaleza de Yavhé se vuelve evidente. «Una revelación semejante, alcanzara o no entonces la consciencia del hombre, no podía quedar sin consecuencias» (p. 399).

2. La anamnesis de Sophia

El telón ha caído sobre el silencio de Job. «Me taparé la boca con la mano; / he hablado una vez, y no insistiré» (39, 37-38). Y este silencio arrastra consigo una cuestión irresoluta. Del abismo que se abre bajo este silencio amenazante, como si se tratará de un pasado eterno, olvidado, surgirá una voz nueva. Con la primera intervención de esta voz comienza el segundo acto del drama divino que describe el libro de Jung, dado que esta voz resuena como aquella del testigo que ha sido invocado: «Pues tengo en el Cielo mi testigo, mi defensor habita en lo alto». No tratamos de resolver aquí un problema de historia literaria, como tampoco intentamos fijar la cronología de la redacción de los textos sapienciales tomando el de Job como referencia. Por el contrario, nos interrogamos sobre el destino de Yavhé tal y como este se presenta al ser humano, hasta en sus profundidades preconscientes, y sobre la metamorfosis que prepara la anunciación de Aquella en cuyo reino encontrará Job su respuesta: «La idea de la Sophia o *Sapientia Dei*, un *pneûma de naturaleza femenina,* coeterno a Dios y preexistente a la creación». El autor recoge y amplía los textos más bellos de lo que podría llamarse un Antiguo Testamento de la religión sophiánica.

Los Proverbios: «Desde la eternidad fui formada, / desde el principio, antes del origen de la Tierra (...) cuando asentaba los cimientos de la Tierra, / yo estaba junto a él como hijo querido, / yo era su alegría cotidiana (...) / compartiendo mi alegría con los hijos de los hombres» (Pr 8, 22-31). La Sabiduría de Jesús Ben Sirá: «Yo salí de la boca del Altísimo, (...) / Yo soy la madre del amor hermoso» (24, 3-18). En la Sabiduría de Salomón se

afirma la naturaleza pneumática de Sophia. Modeladora de mundos, amiga de los hombres, ha sido enviada desde el trono de la majestad, y cual psicopompo conduce a Dios y garantiza la inmortalidad. Este Antiguo Testamento estará incompleto hasta que no se reúnan, a través de todos los presentimientos de los hombres, todos los testimonios de una religión sophiánica eterna, puesto que la Sophia bíblica no es únicamente el síntoma de una influencia griega. Jung lo sabe, y la referencia a la Sákti india alude a todo un conjunto de saberes (gnosis, maniqueísmo, alquimia, etc.) que han destilado la significación que aquí estalla en la «persona» de Sophia.

¿Cómo puede ser que en los libros sapienciales, Dios se acuerde de esta compañera femenina eterna que le resulta tan agradable a él como a los hombres? Si ha habido olvido, la cruel necesidad (*dira necessitas*) que motiva esta anamnesis, esta reminiscencia, proviene del hecho de que Job ha conocido a Dios, ya no de oídas, sino con sus ojos. La naturaleza antinómica de Yahvé no podía ser divulgada a todos y permanecer oculta para él. «Quien conoce a Dios, influye en él. Su fracaso en perder a Job ha transformado a Yavhé» (p. 403).

La ausencia de Sophia se ha manifestado en el comportamiento extraño de Yavhé. En ningún caso se culpabiliza o se desaprueba la actitud de Satán; más bien al contrario, si atendemos a la facilidad con la que Dios ha abandonado a Job. Satán se interesa demasiado por los hombres, parece que ambos estén en connivencia. Sus intervenciones provocan complicaciones y extravagancias que no habían podido ser previstas en el plan original de la Creación; y en última instancia pueden llegar a requerir castigos draconianos (el diluvio). En lugar de buscar la causa en su hijo Satán, Yavhé culpa de todos los males a las primeras víctimas, los hombres. Este comportamiento termina por desarrollar en los últimos una «religión del *temor*», cuyas huellas se encuentran incluso en los libros sapienciales donde podemos leer: «El temor a Dios es el comienzo de la sabiduría». Aun cuando este temor es precisamente aquello que Sophia no pudo crear. La ausencia o el olvido de Sophia se revela en la organización *patriarcal* del pueblo elegido, sociedad en la que predominan los hombres y en la que las mujeres desempeñan una función secundaria. La inferioridad de la mujer

supone el desprecio o el olvido de todos los «valores» y sentimientos sophiánicos. Paralelamente, Yavhé olvida la coexistencia eterna de Sophia y la sustituye por la alianza con el «pueblo elegido» que, a su vez, asume el rol femenino de la esposa de Yavhé (siempre según las reglas de la sociedad patriarcal). Temor y temblor, ausencia de Eros; Yavhé desatiende a los hombres, pero tiene un objetivo en el que estos habrán de ayudarlo.

Job representa el punto culminante de esta sucesión de acontecimientos: el heraldo de un pensamiento peligroso, de la exigencia que llama a la sabiduría de los dioses y de los hombres, a pesar de no tener una consciencia clara de Sophia. «Puesto que los hombres se sienten a merced de los arbitrios de Yavhé, tienen necesidad de sabiduría, a diferencia de este último, al que hasta ahora nada se le ha opuesto más que la insignificancia del hombre», (p. 409). Y es porque Job ha visto el rostro de Dios que los hombres de los últimos siglos precristianos llevaron a cabo la anamnesis de la Sophia preexistente, cuyo tacto sutil compensa el de Yavhé, revelando a los humanos el aspecto luminoso y tierno, bondadoso y justo de su Dios. La reaparición de Sophia anuncia un futuro nuevo. Su actividad demiúrgica realiza el pensamiento divino, le da forma y lo configura materialmente, de acuerdo con la prerrogativa de la que dispone el ser femenino. De la coexistencia, del eterno *hieros gamos* con Yavhé, se engendran los mundos. Job ha observado con terror que Yavhé no tiene nada de humano. Y con ello se ha producido un cambio inminente: Dios quiere renovarse por medio de los misterios de la hierogamía celeste, quiere hacerse humano.

Estamos en el corazón de la exégesis más personal que nunca haya llevado a cabo Jung. Esta alcanzará un tono tan emotivo que resultará imposible no percibir la pasión contenida en un alma frente a la cual ninguna de las representaciones conocidas, fijadas y veneradas en el marco de las tradiciones seculares, ha podido crear un obstáculo suficientemente difícil de superar como para impedir que se alcance la verdad última e irremisible de un cara a cara. En las páginas que siguen (p. 412 *sq.*) encontramos la vibración secreta de un himno sophiánico que saluda el acercamiento de la Virgen eterna y, con él, una nueva creación, ya no de un nuevo mundo, sino de un nuevo Dios.

Dios quiere cambiar su propia esencia. No son hombres nuevos los que tienen que ser creados, sino *uno* Solo, el *hombre-Dios*. Y la gran subversión se realizará: el *segundo Adán* no nacerá inmediata y directamente de las manos del Creador; será engendrado por el ser humano femenino. La primacía recae sobre una *segunda Eva* no solo en el sentido de un acontecimiento temporal, sino en un sentido substancial. Del mismo modo que Adán puede ser considerado como el andrógino original, también «la mujer con su posteridad» puede representar la pareja humana: la *Regina Caelestis* y madre divina, y el hijo divino que no tiene padre humano. El Acontecimiento anuncia la independencia y la autonomía de la Virgen María con respecto al hombre, al macho. Es una hija de Dios. Rechazar como mera definición dogmática el privilegio de la *Conceptio immaculata*, que exime a la Virgen María de la mancha del «pecado original», implica ser incapaz de situar este Acontecimiento. La Virgen María no es únicamente la portadora de la *imago Dei*; en tanto que esposa divina, encarna su prototipo, la Sophia. En el Antiguo Testamento, gracias a esta relación arquetípica, tiene un ser y cumple un rol mucho más importante que el del agente terrestre de la Encarnación.

Correspondencias y tipificaciones como estas las encontramos en la sophiología del padre Bulgákov. Sin duda se encuentran ahí matizadas por un contexto teológico distinto, más tradicional, pero cuya tradición engloba todo aquello que otros han dejado perder, cuando no lo han rechazado abiertamente. Algunas consecuencias imperiosas saldrán a la luz en este lugar, consecuencias que van al encuentro de otras tradiciones, y cuya validez, si tomamos el hecho psicoespiritual que las anuncia, no depende de ningún magisterio dogmático. Puesto que la *Conceptio immaculata* quiere decir *status ante lapsum*, el estado anterior a la caída, e implica que Aquella a quien le fue acordado semejante privilegio, escapa a la condición general de la humanidad. Y, por lo tanto, coincide en esencia «con la existencia paradisíaca, es decir pleromática y divina»; María es elevada, por así decirlo, al *status* de una diosa, con lo que pierde toda su humanidad: ya no concebirá a su hijo en pecado, como el resto de las madres y, debido a ello, este ya nunca será un hombre, sino un Dios. Y un Dios no puede haber sido

concebido en el pecado. «Ninguno de los dos, ni la madre ni el hijo, son seres humanos reales; los dos son dioses» (p. 412).

Jung se pregunta si alguna vez se ha considerado hasta qué punto la Encarnación divina queda en suspenso tras una afirmación similar o, por lo menos, parcialmente reducida y atenuada. Teología y teólogos podrían responder a través de matices y distinciones, todos más o menos convincentes y capaces de acomodar más o menos el punto esencial. No cabe duda de que semejante formulación lleva hasta sus últimas consecuencias el Acontecimiento físico, como lo hacían sin compromiso aquellas escuelas que se agruparon bajo el término de docetistas y que fueron enterradas como «herejías» en el más profundo olvido, meras curiosidades para la «historia de las ideas». Y, sin embargo, hay también un docetismo eterno, arquetípico si se prefiere, cuya fenomenología no ha sido intentada aún, sobre el que las viejas «herejías» tienen aún mucho que decir. Anclados como estamos en la dimensión temporal, trastabillamos tan pronto como se pone en cuestión la identidad entre el Acontecimiento *histórico* y el hecho *cronológico* y *físico*. Lo que tratamos apasionadamente de «salvar», difiere aquí y allí. Sin lugar a dudas, los conceptos de antropomorfosis divina (*anthropomorphósis*) y de encarnación (*ensarkôsis*) encuentran distintas formas de asociación y de disociación, de modo que un docetista podía juzgar la idea y el acontecimiento de la Encarnación como si estuviera definitivamente comprometido con el concepto que manejaba el cristianismo oficial. En todo caso, esta exaltación de la Virgen María y del Hijo tiene un largo recorrido. Y no solamente cabría evocar todo lo que ha podido ser meditado alrededor del tema de *Christos-angelos*, sino también la representación de la Madre Virgen como un ángel que habría sido enviado con antelación sobre la tierra por el Padre[74]. Bajo esta forma se expresa todavía la unidad «celestial» de la Madre y el Hijo, encarnando respectivamente Sophia y Logos, ambos «maestros de obras» de la Creación.

Es habitual topar en este punto con los conceptos de historia y de historicidad, es decir, con la dificultad que presenta, por lo menos para el entendimiento profano actual, una identificación entre el Acontecimiento

eterno y el Acontecimiento histórico. Tenemos que afianzar la idea de un Acontecimiento histórico único que inmediatamente se realiza en la eternidad; la idea de que el Tiempo histórico es un concepto relativo que necesita ser completado por una existencia simultánea en los Cielos o en el pléroma. Jung nos recuerda oportunamente todos estos problemas. Se revela entonces, con la idea de un plan de permanencia histórica, de la recurrencia de los arquetipos, una nueva manera de considerar el sentido de las *prefiguraciones*, y con ellas el fundamento de esta exégesis *tipológica*, de la que se ha hecho un uso tan abusivo cuando se le ha permitido manipular las *figuras* como si fueran *cosas*.

Y, junto a esta, se revela también el sentido que tiene preguntarse sobre la motivación real de la Encarnación como acontecimiento histórico tomando el caso de Job como apoyo. Conviene insistir en ello porque es el estudio de esa motivación el que ha conducido a algunos autores a asegurar que Jung había «psicoanalizado a Yahvé». Como ya advertíamos en un principio, la única razón por la que fenomenológicamente podemos hablar de «estados de consciencia de Yahvé» es porque este no se reveló ni fue conocible más que en la consciencia o las profundidades inconscientes de aquellos a los que su fe así se lo reveló. En ese lugar solo, las variaciones son aprehensibles y «analizables», de modo que sus contenidos y significaciones pueden ser reflexionados, y es necesario que así lo sean, por otras consciencias, como puede ser la de un psicólogo analítico, por ejemplo. En ausencia de semejantes reapariciones e intercomunicaciones no tendríamos nada de lo que hablar nunca. De ahí que podamos apreciar que hasta la aparición de Sophia, el modo de actuar de Yahvé se presenta, es percibido, como si estuviera acompañado de un modo de consciencia inferior, «consciencia puramente perceptiva». Aunque sabemos que, en este caso, una serie de actos de pensamiento se realizan en las profundidades, desde las que emergen como sueños, visiones, revelaciones, cambios súbitos de consciencia. El episodio de Job provocó algo parecido. La superioridad de Job, hundido en su derrota, asciende hasta la «consciencia de Yahvé»; el Creador percibe su retraso con respecto a su creatura; y se siente obligado a atraparla. Nótese aquí la intervención misericordiosa de

Sophia y la consciencia de este retraso, que solo podrá ser corregido cuando Dios *se haga hombre* (en este punto nos encaminamos hacia una subversión de la concepción tradicional de la Encarnación). El Acontecimiento histórico ejemplificará, «historificará» el arquetipo eterno, el destino de Abel, pero también el Dios que muere en la flor de su juventud de las religiones precristianas. Pues ya no se trata de un Mesías nacional, sino de un Salvador en el seno de una teología de la Encarnación (sin por ello constituir un motivo apologético).

La escatología predomina en el material biográfico que permite conformar una imagen de Cristo, *el* Dios hecho hombre. Esta predominancia significa que las dos Naturalezas están tan sólidamente comprometidas, que cualquier intento de separarlas está condenado al fracaso; lo humano y lo divino, lo cotidiano y lo milagroso o mítico son indisociables, y esa indisociabilidad dará fuerza a uno de los rasgos más fulgurantes de la exégesis de Jung. Teologías y teólogos se encontrarán en la tesitura de tomar posición frente a él; no creo que haya ninguna visión más estremecedora que la que se le presenta a Jung, exégeta de la Encarnación, a partir de la historia de Job. Dios ha querido hacerse hombre para ir al encuentro del hombre, la creatura que él mismo ha vencido y arrasado. Y he ahí que en un momento supremo, de los labios del Dios hecho hombre, ascenderá este grito desesperado: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Como si Dios hecho hombre debiese experimentar la desesperación otrora infligida por sí mismo a su siervo Job.

Para que el grito de la desesperación divina resuene en un alma como una «respuesta a Job», se tiene que haber alcanzado una profundidad secreta. ¿Debemos sorprendernos de que esta alma resurja con una potencia capaz de formular las cuestiones últimas? Jung nos enfrenta a este dilema: ¿puede Cristo ser comprendido e interpretado *hoy*?, ¿o necesariamente tendremos que doblegarnos al espíritu de gravedad de la historia, contentarnos con la interpretación establecida por la sucesión de generaciones de teólogos, concilios y sínodos? En otros términos, encontramos aquí una concepción tradicional según la cual lo único que podía aplacar la «cólera de Dios» era el «sacrificio de su Hijo». ¿Quién es este Padre que exige que su hijo sea

degollado antes que perdonar a las desafortunadas criaturas que él mismo deja a la merced de la potencia satánica? A la que podría añadirse otra concepción: aquella que considera la obra de reconciliación no tanto como la liquidación de una deuda de los hombres con Dios, sino como la *reparación de una injusticia divina* hecha a los hombres. Que cada uno compruebe en y por sí mismo dónde siente la *majestad* divina, y si semejante sentimiento postula necesariamente el complejo de culpabilidad que reaparece en nuestros días, bajo una aspecto secularizado y abyecto.

Esta subversión de la concepción tradicional no tiene nada en común con las objeciones racionalistas que han sido repetidas en el pasado a propósito del caso de Job. Por el contrario, su motivación está emparentada con el sentimiento que han experimentado tantos místicos y tantos seres espirituales desde que el cristianismo existe. Y, por ello, Jung puede dar una lección a todos aquellos teólogos que en su día propusieron la «desmitificación» (*Entmythologisierung*) de la figura de Cristo. Detrás de la reducción racionalista de esta figura a un mito encontramos la misma ignorancia, el mismo desprecio de la «psicología» que detrás de la tendencia contemporánea por la que ciertos teólogos tienden a *racionalizar* (a menudo a pesar de ellos) esta figura, pretendiendo «desmitificarla». Ambos lados ignoran la realidad del mito; «el mito no es una *ficción*», (p. 422). El nacimiento y el destino de un Dios en el tiempo no se anuncian como si fueran los de un reformador religioso. «¿Qué es una religión sin mito, cuando su función, de tener alguna, no es otra que unirnos con el mito eterno?», (ibíd.). Probablemente no quedaría más que la figura de un maestro religioso del que apenas contaríamos con algún testimonio histórico, tal vez un Pitágoras, un Mahoma, pero en ningún caso un hijo de Dios en el que se encarnara el proyecto de hacerse hombre de Yahvé. El mito puede mutar y cristalizar en un dogma; en ese caso le corresponderá a la experiencia ayudarnos a infundir de nuevo valor al mito. Para aquellos que van en su búsqueda en presencia del simbolismo de las dos naturalezas, de la vida de un Dios y de la vida de un hombre unidas en la persona de Cristo, Jung recuerda que el mito tiene lugar en el ser humano; si los seres humanos se dejan poseer totalmente por el arquetipo, tendrán destinos tan

míticos como los de los héroes griegos. «El hecho de que la vida de Cristo sea en gran medida un mito no la priva de un ápice de su realidad; por mi parte, diría más bien que todo lo contrario, porque el carácter mítico de una vida expresa justamente su validez universal humana», (ibíd.).

Sin embargo, no todo ha sido consumado. Subsiste una amenaza oscura que puede ser percibida en la sexta de las súplicas del Padrenuestro: «No nos induzcas a la tentación» (*Et ne nos inducas...* a menudo púdicamente traducido por «no nos dejes caer...»). No importa cuán regularmente los hombres sean bautizados, la humanidad no es en absoluto liberada de sus pecados, sino del «miedo a las consecuencias de la cólera de Dios», (p. 429). La obra de la divina redención quiere, pues, liberar a los hombres del *temor de Dios* (p. 89). Pero la sexta súplica introduce un *temor*: el presentimiento de la llegada de aquel que podría seducir incluso a los propios Elegidos. Para que reine la verdadera religión del amor, será necesario que esta intuición del temor sea abolida. De este modo, somos conducidos hacia el tercer acto del drama que se desarrolla en el libro: el Apocalipsis de Juan. Hasta él nos conduce el desarrollo de la consciencia profética, desde la gran visión de Ezequiel hasta los libros de Enoc, postulando con la antropomorfosis divina, la promesa evangélica del reino del Espíritu Santo.

Con la sucesión de estas visiones, que van del siglo VI al I a. C., se precisa un arquetipo que se impondrá progresivamente a la consciencia humana. A justo título, Jung rechaza el argumento racionalista lamentable que imputa a las grandes visiones de Ezequiel un carácter patológico. Una visión no desvela *eo ipso* una naturaleza mórbida. Sin ser frecuente, estos fenómenos no son tan excepcionales entre los seres normales; siguen un proceso natural «que no debería ser clasificado como patológico hasta que no se haya demostrado su naturaleza mórbida», (p. 433). De las visiones de Ezequiel y de Daniel se desgranan principalmente dos temas: el del «Hijo del hombre» y el de la *cuaternidad*, símbolo de la totalidad arquetípica, del yo total, sobre el análisis del cual han vuelto con insistencia los libros de Jung. En este sentido, el libro de Enoc apelaría a una prolongación fecunda. O, más bien, no solo habría que apelar al libro de Enoc; sería necesario

añadir los libros designados habitualmente como 2 *Enoc* y 3 *Enoc* (la figura de Enoc-Metatron-arcángel Miguel). Del mismo modo, sería necesario entender de qué manera la identificación entre Enoc (Idris) y Hermes en el islam (y especialmente en la gnosis islámica), nos permite comparar los resultados obtenidos por Jung acerca de Hermes en la alquimia y el hermetismo.

Conformémonos con mencionar la significación que tiene la figura de Enoc para el análisis: Enoc no es solo un receptáculo de la Revelación divina; se ve arrastrado e incorporado al drama divino, como si fuera, nada menos que un hijo de Dios. Parece como si a la antropomorfosis divina le correspondiese una apoteosis o, como mínimo, una angelomorfosis del ser humano, su inclusión en el Acontecimiento pleromático. Pues, no es solo que el Hijo del Hombre («el que posee la justicia» y nunca se separa de la «Cabeza de los días») tome la apariencia de un hombre y su figura esté llena de gracia (como la de los ángeles santos, cf. Enoc 46, 1), sino que, al final, el propio Enoc es saludado por el *angelus interpres* con el título de «Hijo del Hombre». De este modo, Enoc se reconoce en el éxtasis como hijo del Hombre o más bien como hijo de Dios; y queda completamente asimilado por el misterio divino del que es testigo, tomando un asiento en los Cielos. La propia apelación «Hijo del Hombre» que le fue dada a Ezequiel, dejaba entender que la Encarnación y la cuaternidad divinas eran el prototipo de lo que advendría en el pleroma ya no al Hijo de Dios eternamente previsto, sino al ser humano mismo como resultado de la antropomorfosis divina. Cuando Enoc descubre que es el hijo del Hombre, la anticipación intuitiva se cumple, y al ser arrebatado al cielo (como Elías), prefigura la resurrección de los muertos. Resulta superfluo aducir interpolaciones cristianas para «explicar» visiones y doctrinas. Pero, en caso de que se trate de saber si, y en qué medida, el cristianismo marca la irrupción de una novedad absoluta en la historia, sin duda no podemos responder más que distinguiendo un cristianismo (tipificado por ejemplo en el motivo de *Christos-angelos*) cuyo aspecto finalmente no fue el que asumió oficialmente el cristianismo en la historia. Distinción tan necesaria que se convierte en el resorte principal del drama.

En efecto, lo que le acontece a Enoc, en tanto hombre ordinario y mortal, puede acontecerle a cualquiera; a la posibilidad del Acontecimiento (que no era más que anticipación estática en Enoc) le corresponde la promesa evangélica del envío del paráclito, el Espíritu Santo, que dará luz a Cristo y engendrará a Dios en el hombre creatural. Esa Encarnación por el Espíritu Santo es una Encarnación continua y progresiva: «El que cree en mí, hará las obras que yo hago, y mayores aún» (Juan 14, 12); «He dicho: sois dioses, todos vosotros sois hijos del Altísimo» (Ps 82, 6). No hay interpretación eclesiástica o sociopolítica que subsista; en cada *individuo* humano *como tal* se realiza el misterio de la salvación, pero esta individuación de y por la Encarnación no puede más que ser obra de Sophia.

En este punto preciso estalla la antinomia y se cumple la amenaza del Anticristo; el reino de Satán no ha terminado con la llegada del cristianismo. La acción del paráclito, tan importante metafísicamente, no deja de ser indeseable para la correcta organización de una Iglesia, puesto que escapa de todo control. En consecuencia, se afirmará enérgicamente la unicidad de la Encarnación, y se disuadirá o se ignorará la posesión progresiva del Espíritu Santo en el hombre. Quienquiera que se sienta conducido por el Espíritu Santo en sus «derivas» es un «herético»; su extirpación y su exterminio son tan necesarios como conformes al gusto de Satán. Es cierto que si cada uno hubiera impuesto las intuiciones de su propio Espíritu Santo y constreñido a los demás a adoptarlo como suyo, el cristianismo hubiera sucumbido en una confusión como la de Babel. Pero, sea como sea, el Espíritu Santo habita y actúa en *individuos* humanos, a los que les recuerda las enseñanzas de Cristo. Y son estos individuos los que, o bien padecen la autoridad del *condicionamiento colectivo,* o bien pretenden *condicionar al otro*. Aquí se denuncia una contradicción interna dolorosa, la promesa del Espíritu Santo y la imposibilidad de su reino. Pues este reino no puede advenir más que en las condiciones que él mismo puede producir. Y hasta que no llegue, el ser humano integral que representa la *individuación* perfecta (en el sentido técnico que tiene este término en Jung), seguirá siendo una excepción, o un héroe.

La anunciación, no obstante, ha sido recibida, y es sobre ella que culminará el tercer acto del drama divino que abre el Apocalipsis de Juan. Esta última parte del libro traduce la experiencia más profunda y más personal de Jung. Su exégesis está tan íntimamente vinculada a los descubrimientos de su psicología, que al no estar en disposición de insistir sobre ella y su léxico, tememos traicionarla a fuerza de brevedad.

3. La exaltación de Sophia

Tres grandes *leitmotiv* se suceden. Primero, la aparición aterradora de un Cristo fusionado con el Anciano de los días: de su boca sale «una espada aguda de doble filo» (Ap 1, 16). Si Juan cae al suelo «como muerto», no es precisamente por *amor*, sino porque el *miedo* lo derriba. Le sigue la aparición del Cordero, no menos aterroradora con sus «siete cuernos». La apertura del sexto sello provoca una catástrofe cósmica «ante la cólera del Cordero, porque ha llegado el gran día de su cólera» (6, 17). Paradoja: el mundo que con esfuerzo se había tratado de restaurar a su estado de inocencia y amor, se ha sumergido en el fuego y la sangre; ni rastro de la dulzura cristiana, del perdón de los enemigos, del amor. Todo esto representa la vertiente negativa del Acontecimiento cristiano. Pero cuando el séptimo ángel ha hecho sonar la trompeta, se produce la aparición de «la Mujer vestida de sol, la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza... Grita con los dolores del parto y ante ella un dragón rojo aguarda a que dé a luz a su hijo para devorarlo... y su hijo fue arrebatado a Dios y para su trono, y la mujer huyó al desierto donde tiene lugar preparado por Dios», (12, 1). De la meditación de esta visión, será proyectada la alta bóveda en la que el dogma de la Asunción de la Virgen resonara como *la* «respuesta a Job».

La visión se introduce, bien lo sabemos, por la apertura del Templo de los Cielos y la aparición del *Arca fœderis* (símbolo de la Virgen en las *Letanías*). Es un preludio del descenso de la esposa celeste, Jerusalén, un

equivalente de la Sophia; está provista de atributos cósmicos que hacen de ella una *Anima mundi*, hasta tal punto que podemos ver en ella al *anthrôpos* femenino primordial (*der weibliche Urmensch*), la pareja del principio masculino originario. *El cielo arriba, el cielo abajo*. Estos símbolos indican el misterio de la Mujer celeste: en su oscuridad contiene el sol de la consciencia «masculina» que asciende, niño, del océano nocturno del Inconsciente, y como un anciano retorna a esta transconsciencia. La visión es una parte, una anticipación del *hieros gamos*, cuyo fruto es el Niño divino. Y anuncia la hierogamia de los opuestos, la reconciliación de la naturaleza y el espíritu. El Niño divino, el *Filius Sapientae*, que la Sophia engendra en esta hierogamia celeste, es por fuerza una *complexio oppositorum*, un símbolo unificador, una totalidad de la vida. Una exégesis corriente tiende a confundir el nacimiento de este Niño con el de Cristo (nacimiento que se ha producido mucho antes y en circunstancias totalmente distintas) o bien a considerar al Niño como un doble de «aquel que ha de regir a las naciones con cetro de hierro». Sin duda, se trata del *nacimiento* de un Niño divino; pero no es el *retorno* de Cristo, puesto que Cristo tiene que llegar «sobre las nubes del Cielo» y no nacer, ser engendrado una segunda vez, y todavía menos nacer de la conjunción del Sol y la Luna. De hecho, el Niño «arrebatado a Dios» no volverá a aparecer en el libro del Apocalipsis. Razón por la cual, Jung ve en todo el episodio una interpolación en el curso de las visiones de Juan. Y, pese a todo, el final del libro y el porvenir que con él se entreabre, estarán dominados por la figura de este Niño.

La figura del *Filius Sapientiae* está íntimamente asociada a la idea de la Encarnación continua: es a través de la experiencia de Juan el Apocalíptico que la conexión saldrá a la luz (como ya ocurrió en el caso de Enoc). La persona del extático y del visionario está esencialmente incluida e implicada en el Acontecimiento. Juan está habitado y arrebatado por el arquetipo del Hijo divino, su personalidad inconsciente se identifica a la de Cristo; y *observa* como Dios nace de nuevo en el Inconsciente, sin ser discernible del *Sí-mismo* de Juan, dado que el Niño divino es el símbolo de ambos. En este sentido, Juan anticipa a Jacob Böhme y a los alquimistas; su

implicación personal en el drama divino, la experimenta adelantando la posibilidad de este nacimiento divino en el hombre que presintieron los alquimistas, Maestro Eckhart y Angelus Silesius. *Psicológicamente*, se trata de la relación entre el *sí-mismo* que trasciende la consciencia, y el *yo* que está limitado a ella; se trata de la preeminencia del hombre perfecto (*teleios*), es decir total, que se constituye tanto en el uno como en el otro. La relación puede ser tipificada de acuerdo con la relación Cristo-hombre; de ahí proceden algunas analogías innegables entre ciertas concepciones indias y cristianas.

Sin embargo, el problema de Juan no es ni un problema personal ni reductible a una situación personal. Se trata de visiones que nacen de sus profundidades más abismáticas, puesto que Juan se expresa según formas arquetípicas, y solo puede ser explicado de acuerdo al Acontecimiento arquetípico. Su ojo penetra en el futuro más alejado del *aiôn* cristiano; y presiente una carrera monstruosa en sentido contrario sin ser capaz de comprender este porvenir más que como la aniquilación de las Tinieblas que no han recibido todavía la Luz. No ve que el furor de este odio y de esta cólera, de tanta devastación y venganza, *es* precisamente la Tiniebla de la que se había separado el Dios hecho hombre. ¿Qué ha sido de la religión del amor? La pasión que se transparenta en su Apocalipsis es infinitamente más intensa que la que produciría un mero resentimiento personal: «Es el espíritu mismo de Dios que penetra a través de la frágil envoltura mortal y reclama una vez más a los hombres que se llenen de *temor* ante la divinidad insondable» (p. 458).

Nuestro mundo ha tenido que estremecerse bajo las pruebas más monstruosas como para que la pregunta no sea acuciante para tantos hombres: ¿puede conciliarse *todo esto*, de la manera que sea, con un «Dios bueno»? Los argumentos de los que nos valemos habitualmente, ¿han servido para enjugar una sola lágrima? ¿Son suficientes como para considerarlos una «Respuesta a Job»? Los amigos y los que consuelan a Job, ¿acaso no son los responsables de que Job prefiriera simplemente hacerse *agnóstico*? Jung puede decir: «Aquí ya no se trata de un problema técnico de interés exclusivamente teológico, sino de una pesadilla religiosa

que afecta a toda la humanidad y a cuyo tratamiento puede, y acaso debe, contribuir también con una palabra un profano, como yo, en cuestiones teológicas», (p. 466). La contradicción paradójica en la esencia de la divinidad desgarra asimismo al hombre y lo libra a conflictos en apariencia irresolubles. Sobre este punto, Jung puede pronunciarse en tanto que psicoterapeuta y en el nombre de su larga experiencia en el tratamiento y la cura de las almas. Pero a falta de esta experiencia, nos invita a cada uno de nosotros a instruirnos sobre el modo en que este desgarramiento fue experimentado primero y vencido después, en la consciencia de los hombres que nos han legado un testimonio tan extraordinario como los documentos alquímicos.

No podemos siquiera dar un resumen del resumen; cada cual tiene que remitirse a los análisis efectuados sobre la base de una documentación considerable. Nosotros nos limitaremos a recordar el verdadero objeto de la filosofía hermética: la *conjunctio oppositorum*. La filosofía hermética bautiza a su «Hijo» por un lado como «piedra», por otro como *homunculus, Filius Sapientiae, Filius Solis et Lunae, homo altus*. En el libro del Apocalipsis encontramos precisamente la forma del hijo de la Mujer vestida del Sol, cuyo nacimiento es como una paráfrasis del nacimiento de Cristo. Como es sabido, el gran y sorprendente descubrimiento de Jung constataba la recurrencia asombrosa de este motivo en los sueños de hombres modernos que lo ignoraban todo acerca de la alquimia, «como si los alquimistas hubieran presentido qué clase de problema terminaría planteando el Apocalipsis a los tiempos futuros». La cuestión que preocupó a los alquimistas hace mil setecientos años, es la misma que oprime hoy al hombre moderno (p. 468).

El conflicto al que se enfrenta el cristianismo es el siguiente: *Dios quiso y quiere hacerse hombre*. Y Juan tuvo la visión de un segundo nacimiento del Hijo, alumbrado por la propia Sophia; nacimiento que caracteriza la *conjunctio oppositorum*, nacimiento divino que anticipa el *Filius Sapientiae*, y en el que reside toda la sustancia de un proceso de individuación (p. 468). Este hijo es el *mediador* de los opuestos. La conclusión a la que ha llegado la teología cristiana tradicional: *omne bonum*

a Deo, omne malum ab homine, mantiene la vieja herencia jahvista que opone Dios al hombre; como tal, le asigna al hombre una grandeza cósmica y desmesurada en el mal; y carga a sus espaldas todo el lado *oscuro* de la divinidad. De lo que ocurre a partir de entonces, da cuenta suficiente la irrupción de las visiones apocalípticas. Pero esta irrupción engendra en Juan la imagen del Niño divino, Salvador porvenir, nacido de la alianza divina cuya imagen habita en cada hombre, el Niño que también el Maestro Eckhart contempló en una visión. Pues el lado oscuro de Dios solo puede ser abolido por Dios mismo (y eso es precisamente lo que intenta al hacerse hombre y nacer de Sophia). La Encarnación de Cristo es entonces el prototipo que el Espíritu Santo transfiere progresivamente a la creatura, el paráclito prometido. El *Filius Sapientiae* es entonces aquel que permite que el Espíritu Santo realice la antropomorfosis divina, un Dios de amor en un hombre de dulzura. Ha sido engendrado por un «padre desconocido» y la Sophia-Sapientia. Es cierto que para ello se necesitan «virtudes cristianas», pero no son suficientes, el problema no es exclusivamente moral; se necesita también la Sabiduría, aquella que buscaba Job, y que hasta su anamnesis permaneció oculta al propio Yahvé. Este *Filius* representa la totalidad trascendente de la consciencia, bajo la forma o figura del *Puer Aeternus*. Fausto resucita metamorfoseado en este Niño; la palabra evangélica alude a él: «Si no os hacéis como niños...». Es decir, *el niño que nace de la madurez del hombre adulto*, y no resucita como el niño inconsciente que a todos nos gustaría seguir siendo (p. 471). Todos los símbolos que Jung ha aclarado en sus libros y en sus investigaciones se reúnen en este punto, sus voces se juntan las unas con las otras, como para el coro final de un nuevo «segundo Fausto».

Solo aquí, en el coro fáustico de la Iglesia invisible, la Asunción de *Mater Gloriosa* puede ser celebrada hoy por hoy como la anunciación de la hierogamia celeste de la que procederá el *Filius Sapientiae*, aquel que tomará a su cargo la cura y permitirá que el ser humano, hasta entonces fragmentario, acceda a su integralidad. Eso es lo que ha significado siempre la aproximación de la Virgen María. La Mujer envuelta del Sol pertenece a otro mundo, un mundo por venir; el Apocalipsis, como todo proceso de

individuación, se cierra en los Cielos con un *hieros gamos*. Se abre entonces la perspectiva profética y escatológica de Jung. La conjunción de la Luz con la Luz, la Encarnación divina en el hombre creatural, presuponen el cumplimiento y el fin del *aiôn* cristiano. La Visión de la Mujer celeste significa el Oriente de un nuevo *aiôn.*

De este modo se concreta la interdependencia y la correlación de los dos Acontecimientos: la hierogamia sophiánica al final del Apocalipsis, y la Asunción de la Virgen, la Exaltación de María-Sophia. Esta correlación es el anuncio y la garantía de la Encarnación divina, no tanto en el sentido de una repetición del nacimiento de Dios, como en el sentido de una Encarnación continua en el hombre creatural que comenzó con Cristo. Pues la unión nupcial en el *thalamos* celeste, el *hieros gamos*, es la primera instancia del nacimiento del Salvador que desde la Antigüedad es saludado como *Filius Solis et Lunae, Filius Sapientiae* y corresponde a Cristo. Una espera que se traduce todavía hoy en la nostalgia popular católica cuando esta apela con sus votos a la Exaltación de la Madre de Dios, manifestando su aspiración hacia el *mediator pacem faciens inter inimicos*.

Sin duda, el nacimiento ha sido desde el comienzo eterno en el pleroma; pero su nacimiento, en el tiempo, no puede producirse más que si es percibida, reconocida y declarada por el hombre. La *historicidad* del Acontecimiento consiste en su realidad eminente de acontecimiento *psíquico*, esa relación auténtica del tiempo a la eternidad. Esto es lo que no puede percibir una ciencia histórica que, a pesar de sus esfuerzos, sigue siendo una «historia natural». De ahí que, a ojos de Jung, el año 1950 marque la fecha del acontecimiento religioso más importante desde la Reforma. El nacimiento del *Filius Sapientiae*, la Encarnación divina continua en el hombre creatural, significa que, en la consciencia de este hombre, la divinidad ha abolido totalmente su lado sombrío, su furor; que las Tinieblas han recibido por fin la Luz y que esa Luz las ha recogido y cautivado. Fin de la cólera divina hacia los hombres y, correlativamente, fin del terror humano que estallaba en el furor. Despojándose de su lado oscuro, Dios ha aliviado la carga del hombre. Dios nace al hombre, y el hombre nace a Dios como *Filius Sapientiae*, hijo de Sophia. No se trata ya

de la anamnesis de Sophia, como en el Antiguo Testamento, sino de su reino y de su exaltación, puesto que ahí reside su obra *mediadora*. Ella es «el defensor y el testigo en el Cielo» y *la* respuesta a Job.

Las intenciones que han motivado la definición pontifical del nuevo dogma están muy alejadas de todo esto. Sin embargo, cualquier objeción histórico-crítica que pueda ser aducida contra el dogma de la Asunción por parte de sus opositores (protestantes o católicos) pasará de largo del argumento que hemos avanzado aquí. Las objeciones de protestantes y católicos tienen algo de irrisorio, pues la acción del Espíritu Santo en el secreto del alma y de las almas, escapa necesariamente al historicismo racionalista. Del mismo modo, apenas si es paradójico ver como el psicólogo Jung da valor al método de «demostración» pontifical, piedra de escándalo del entendimiento racional, en la medida en que se apoya en *prefiguraciones* que no se pueden desdeñar ni omitir, y sobre una tradición más que milenaria. Las pruebas materiales a favor del fenómeno *psíquico* son más que suficientes. ¿Se nos acusará de que los argumentos sostienen un fenómeno físicamente imposible? Sea, «todas las afirmaciones religiosas expresan imposibilidades físicas» (p. 478).

Los protestantes han manifestado otra objeción contra el nuevo dogma por temor a que la Madre de Dios (*Deipara*, *Theotokos*), al aproximarse infinitamente a la divinidad, termine por quebrantar la supremacía de Cristo. Pero ¿cómo podríamos olvidar toda la himnología protestante plagada de alusiones al «esposo divino»? ¿Acaso este esposo no necesita una esposa con los mismos derechos? ¿O es que todo esto no era más que una simple metáfora? ¿Preferiríamos reconocer que lo único que podemos representar y admitir es una «religión de varones» (*Männerreligion*), de hombres incapaces de concebir una representación metafísica de la mujer? No es más difícil reemplazar la persona de Cristo por una organización, que suplantar la esposa celeste por la «Iglesia». «Lo femenino reclama una representación tan personal como la de lo masculino» (p. 478). Me parece que también habría que mencionar toda la tradición sophiánica de los espirituales luteranos (Jacob Böhme, V. Weigel, G. Arnold, G. Gichtel, Oetinger, etc.).

De la reunión de todos estos argumentos condensados al extremo, surgirá el sentido de una pregunta recurrente para Jung; la misma pregunta que Gretchen le planteaba a Fausto: *Glaubst Du an Gott*? ¿Crees en Dios? No nos extendamos más sobre el reproche *psicologizante.* La verdad es que Jung tiene la osadía de asumir la realidad de *psyché* cuando se ocupa de psicología, mientras que tantos otros no admiten más que *hechos físicos* (como si se pudiera admitir, dice Jung, que el uranio y los instrumentos de laboratorio se bastan para fabricar la bomba). No considera ni por un instante que solo porque lo hayamos «explicado», el Acontecimiento psíquico quede disuelto en una humareda de ilusiones. Y nos invita a sujetarnos con fuerza a esa convicción. *Dios* es una realidad psíquica; solo es constatable psíquicamente, nunca físicamente. No hay pruebas que valgan para demostrar su existencia o inexistencia. Para las consideraciones que seguirán, se requiere una cierta familiaridad con la obra de Jung, si se quiere evitar la confusión entre su hermenéutica y su valoración de los símbolos. Me refiero a ello expresamente con el fin de evitar cualquier malentendido.

La Encarnación divina que continúa en el hombre creatural por la mediación de Sophia indica la única dirección de la que puede llegar experimentalmente la respuesta a la pregunta: *Glaubst Du an Gott*? «Solo reconozco realidad a lo que opera sobre mí. Lo que no opera sobre mí puede perfectamente no existir», (p. 483). Solo podemos constatar si la divinidad actúa sobre nosotros por medio de la psique. Pero, incluso ahí, ¿podemos distinguir si esta acción ha sido obrada por Dios o por las profundidades del Inconsciente, y si la dimensión de cada una de estas instancias es diferente? A pesar de que la cuestión sobrepasa la psicología analítica, no por ello deja de planteársele. Ahora bien, la respuesta, que a estas alturas tiene la ventaja de ser enteramente experimental, se revela en la medida en que el nacimiento por venir del Niño divino en el hombre creatural, fruto de la hierogamia celeste en el pléroma a la que se refiere la Asunción de la Virgen María, es reconocida como Acontecimiento o proceso metafísico, lo cual constituye el proceso de *individuación* por excelencia.

Estamos frente a una noción central y fundamental de la psicología y de la terapéutica junguiana; y tal vez podamos percibir ciertas resonancias de Schleiermacher y de Leibniz[75]. La eclosión de este proceso en la plenitud de la consciencia necesita una confrontación con el Inconsciente, y alcanzar un equilibrio entre estos dos polos opuestos. Aunque todo esto ni es posible ni expresable según los términos de la *lógica*; únicamente los *símbolos* permiten la fusión irracional de los contrarios. Estos símbolos emergen espontáneamente del Inconsciente; la consciencia los amplía. Lo que los símbolos centrales del proceso de individuación descubren es el *Sí-mismo*, es decir, la totalidad del ser humano que constituye, por un lado, todo aquello de lo que es consciente y, por otro, los contenidos no-conscientes que trascienden la consciencia. El Sí-mismo es un *teleios anthrôpos*, el *hombre perfecto* (conocido por todas las gnosis místicas) cuyos símbolos son el Niño divino, *Filius Sapientiae*, *Filius Solis et Lunae* (véase p. 476). *Habet mille nomina*, decían los alquimistas indicando que, desde un punto de vista causal, el principio y la satisfacción del proceso de individuación (la re-generación del Sí-mismo), son un *Ineffabile* (véase p. 478). Rigurosamente, no es tanto que el Inconsciente puro y simple coincida con la imagen de Dios, «sino con un contenido inconsciente muy específico: el arquetipo del sí-mismo. De este es de quien propiamente ya no podemos distinguir empíricamente la imagen de Dios». No es necesario señalar las implicaciones que tiene un análisis semejante para las investigaciones actuales en la fenomenología de la religión.

Con decir esto, decimos al mismo tiempo demasiado y demasiado poco para provocar una meditación fecunda y evitar cualquier malentendido. No obstante, me gustaría añadir una última cosa: quien haya *realizado* esta individuación y tome consciencia del fondo rigurosamente propio e intransmisible en el que echan sus raíces la imagen y la idea particulares de la divinidad, *realizará* de una vez por todas la verdad de unas palabras tan simples y que a menudo pronunciamos con una levedad irrisoria: Dios *mío*. Y en esta individuación rigurosa y privilegiada de la relación entre el ser humano y *su* divinidad, podemos percibir el eco de una idea penetrante de Lutero que pone en correlación la *realización* con la fe: «El Dios que yo

tenga, será en el que crea»[76]. Por último, no creamos que la idea de la Encarnación divina en el hombre empírico por la *inhabitatio* del Espíritu Santo justificaría una *hybris* a la manera de los anabaptistas. Jung lo sabe y concluye recordando las consecuencias éticas del «aguijón de la carne». El hombre iluminado sigue siendo el que es: «Y eso que es nunca deja de ser otra cosa que su yo, un yo limitado frente a aquel que en él habita, y cuya figura, carente de límites conocidos, lo rodea por todas partes, profunda como los fundamentos de la tierra y vasta como el cielo» (p. 484).

III

Espero que estos resúmenes, que estas paráfrasis, hayan sido lo suficientemente fieles al pensamiento de Jung para permitir que se comprendan las intenciones y los motivos detrás de la *Respuesta a Job*. Es todavía demasiado pronto para juzgar con pertinencia la aprobación y el disentimiento que ha encontrado y que seguirá encontrando este libro. Es posible que un día su autor nos parezca un profeta de la Sophia eterna. Reconozco, por mi parte, haberlo releído como si se tratara casi de un *Oratorio*, cuyo tema bien podría inspirar a un futuro Händel. El libreto estaría compuesto únicamente por textos sagrados tomados tanto de los libros canónicos como de los deuterocanónicos y de los libros apócrifos, y culminaría con la serenidad de un coro de altos que proclamarían el himno atribuido a san Alberto Magno (coro que en su día fue incluido en la *Missa alchemica* de Nicolaus Melchior de Hermannstadt: *Ave praeclara maris stella*...[77]).

Claro que no nos habíamos comprometido a comentar la *Respuesta a Job* componiendo una pieza musical. He evocado al principio a Kierkegaard, al padre Bulgákov y la ciencia de las religiones en general. Estos tres temas dispuestos sobre una base comparativa exigirían que les dedicásemos un

libro entero. En estas páginas no podemos más que ofrecer un tímido esbozo.

1 Kierkegaard, el «Job cristiano»

Kierkegaard descubrió en el destino de Job su propio arquetipo durante el doloroso episodio de su matrimonio con Regina Olsen, episodio muy alejado de todo lo que pueda tener que ver con un sentimiento sophiánico. En resumen, en ningún caso trata Kierkegaard de proponer una «respuesta a Job», sino de imitarlo, de reproducir un caso ejemplar, es decir, es un caso de *repetición* en la que el héroe regresa constantemente a la situación original. Pero regresar a la situación original es tanto como transportarse en el recuerdo, *perder* voluntariamente cuanto es *actuado* y *actual* para encontrarlo de nuevo en su estado *posible* puro y así poder integrarlo como *recuerdo*. Y eso porque el recuerdo no es aquí un recordatorio del pasado, sino la entrada en la eternidad del tiempo. Creo que puede aprenderse mucho si se contrastan las ideas de *repetición* y del proceso de *individuación* al que ya hemos hecho alusión. Kierkegaard constató con lucidez: «El cristianismo existe porque existe el odio entre Dios y los hombres». Pero ¿acaso el camino al paraíso perdido podría recorrerse de nuevo si se destruyera definitivamente el paso entre lo sensible y lo espiritual, si la escalera de Jacob se rompiera de una vez por todas? En este punto hay que tergiversar un orden filosófico según el cual el acto nace de aquello que es posible en potencia. El paraíso perdido ya no es una potencia. El posible del imposible nacerá (y renacerá) del acto, de la prueba de *fe* iniciadora que permite que la Encarnación divina se individúe en la creatura humana y que pueda anunciársele haciéndolo renacer como *Filius Sapientae*. «Si hubiera tenido fe», dijo Kierkegaard, «me hubiera quedado al lado de Regina».

2 La sophiología

Por el contrario, entre la sophiología del padre Bulgákov y lo que también podríamos llamar la sophiología de Jung, se establece una relación polifónica. En efecto, las diferencias, fuente de algunas disonancias, no escasean. Esa relación instaura una diferencia evidente que se manifiesta en el hecho de que el pensamiento del teólogo ortodoxo ruso está enmarcado en la dogmática tradicional, mientras que el pensamiento de Jung procede con entera libertad aconfesional. La sophiología misma representa una interpretación del mundo, una *Weltanschauung* teológica en el seno del cristianismo. En algún momento fue una línea directriz del pensamiento teológico de la Iglesia ortodoxa; aunque nunca llegó a constituirse en la dominante, como sí lo lograron el tomismo o el modernismo en la Iglesia católica de Occidente[78]. Si bien es cierto que cuenta con una larga tradición (desde Soloviev hasta el padre Florensky), la manera en que plantea la relación entre Dios y el mundo, entre Dios y el hombre, su afinidad con el pensamiento de Maestro Eckhart, Böhme, Schelling, Baader, determinan que sea hoy, entre todas las corrientes de la teología cristiana, la escuela más sensible al mensaje sophiológico de Jung.

Su punto de partida puede considerarse como una confrontación entre el concepto aristotélico de sustancia (*ousia*) (concepto que sirvió a los Padres griegos para pensar las relaciones hipostáticas inmanentes a la Trinidad divina) y las figuras cuya revelación tiene lugar en la Biblia (en especial en los libros sapienciales): las figuras de *Sophia*, la Sabiduría, y *Doxa*, la Gloria (Shekhina). Estas figuras no son, como a menudo nos ha hecho creer la exégesis, simples atributos divinos, propiedades o cualidades. Y, por otro lado, si la esencia divina difiriese de ellas, esta *ousia* no sería más que un esquema metafísico, abstracto y vacío. Todo el esfuerzo se aplicó en demostrar que la divinidad en Dios constituye la Sophia divina (o la Doxa) y, al mismo tiempo, que esta Sophia es la *ousia* divina, el *locus Triadis*. No se trataría entonces de una hipóstasis, sino de la capacidad de hipostasiarse en una hipóstasis determinada y, de este modo, conformar su vida[79]. Razón por la cual no hay, propiamente hablando, *cuaternidad* (símbolo que retiene

tan a menudo la atención de Jung). No obstante, fue el peligro de que una tétrada divina sustituyese a la Tríada, el que motivó el juicio demasiado apresurado que hacía de ella una herejía.

La vida divina, el mundo divino, la *Sophia eterna* reside en la revelación de la Trinidad como revelación del Padre que se manifiesta en las hipóstasis del Logos y del Espíritu. El misterio de la *Sophia eterna* como *ousia* divina es entonces la revelación del «Padre» en la díada del Logos y del Espíritu Santo y, en cuanto a tal, esta díada constituye la humanidad divina, la *Teantropía* celeste. La relación que se establece entre dos principios de la divinidad, es una relación que, en la humanidad creatural, se refleja en los seres masculino y femenino[80]. Ahora bien, el mundo, nuestro *cosmos*, es producido a imagen y semejanza de la Sophia divina y eterna. Por su *sophianidad*, el mundo se convirtió en el espejo del mundo divino, o *Sophia creatural.* Superar este desdoblamiento, esta dualidad de las formas de la Sophia divina (forma eterna y forma creada), es tanto como divinizar lo creado, comunicarle la vida divina, reconducir la Sophia creatural a la Sophia eterna. He ahí el *proceso teantrópico.*

A pesar de la brevedad con la que lo hemos expuesto, este proceso permite intuir cómo la sophiología conduce a la instauración de una relación arquetípica entre los dos acontecimientos de la Encarnación y de Pentecostés, de la epifanía del Logos y la manifestación del Espíritu. Gracias a ella, las relaciones entre las figuras del Espíritu Santo, de la Sophia y de la Virgen Madre podrán ser vistas bajo una nueva luz. Con razón, el padre Bulgákov llama a la consciencia litúrgica de la Iglesia y la reivindica como superior a la consciencia dogmática (punto de gran importancia para la psicología). La consciencia litúrgica y la tradición iconográfica de la Iglesia ortodoxa dan testimonio de la identificación en la consciencia religiosa entre la Sophia y la Virgen Madre de Dios. Cristo nace de la Virgen y eso no puede constituir un acontecimiento aislado en el tiempo; por el contrario, se establece un vínculo eterno entre la Madre y el Hijo, de tal modo que un icono representando la Virgen con su Hijo divino se convierte, de hecho, en una imagen de la humanidad divina[81]. La Virgen es, bajo su aspecto personal, el parecido humano del Espíritu Santo; a través

suyo, gracias a su aspecto que se transparenta por completo al del Espíritu Santo, encontramos una manifestación, una revelación del Espíritu Santo con el aspecto de una *persona*. La humanidad divina debe encontrarse «tanto en la tierra como en el cielo» de acuerdo a una forma *dual* y no única. La teantropía celeste, la revelación del Padre a través del Logos y del Espíritu (inseparablemente pero sin confusión), queda tipificada en la Encarnación, una Encarnación en la que «el Hijo es concebido por el Espíritu Santo y nace de la Virgen María»[82]. La Virgen Madre es la contrapartida femenina de la humanidad de Cristo y, por esa razón, el icono de la Madre de Dios con su Hijo (¡Sophia y *Filius Sapientiae*!) expresa esta Encarnación, esta humanidad divina.

Tengo la impresión de que esta representación metafísica del Femenino en una persona se encuentra en consonancia con las observaciones de Jung que hemos resaltado. Tampoco entre los sophiólogos se trata de una especulación abstracta. El padre Bulgákov fue un admirable exégeta de la iconografía ortodoxa rusa, una iconografía que revela el aspecto sophiológico del culto a la Madre de Dios[83]. Los santuarios de *santa Sophia* que, en el Imperio bizantino, estaban investidos de una significación cristológica, en Rusia estaban consagrados a una Sophia mariana[84]. En fin, la liturgia, al conjugar un oficio dedicado exclusivamente a la Sophia con el de la Asunción, nos pondría sobre la pista de lo que hemos llamado el tercer acto de la «Respuesta a Job». Su particularidad consiste en conjugar las dos interpretaciones, la bizantina y la rusa, en identificar Sophia al mismo tiempo con Cristo y con la Virgen Madre de Dios. Tal es entonces la *Sophia creada*. «En ella se realiza el designio de la creación, la penetración completa de la Creación por la Sabiduría, el acuerdo completo del tipo creado por su arquetipo, su realización definitiva»[85].

3 El monte Rhages

La idea sophiánica, el principio sophiológico, como idea directriz, podría revelarse particularmente fértil para la comprensión y la hermenéutica de fenómenos religiosos que hasta ahora se han desatendido (como la recurrencia del arquetipo de la Sophia). Estas páginas han sido escritas en Irán, en lo alto de la meseta de Teherán, desde donde se perfila al horizonte la cresta rocosa de Rhages. Alzándose hasta la altura de los símbolos, el monte Rhages señala el espacio de una geografía sagrada y esencial. Mencionada en el Avesta bajo el nombre de *Ragha*, la ciudad fue la sede de un pequeño estado sacerdotal zoroástrico. Más tarde sería también en Rhages donde «descendería» el arcángel Rafael como mensajero del joven Tobías. En persa, la ciudad se conoce hoy como Ray y su territorio encierra un lugar santo chií. Entre estos tres motivos se inscriben los motivos más apreciados por el pensamiento iraní secular, y entre ellos discurre también su tragedia.

El problema al que tenía que hacer frente la *Respuesta a Job* no era otro que el de la integración de una cara sombría, de un aspecto tenebroso de la divinidad. Desde el momento en que la ingeniosidad del intelecto especulativo renuncia a esquivarlo sustituyendo a su contenido un sistema de abstracciones metafísicas, el problema se revela fundamentalmente como un problema de instancias especulativas. Para Jung, como bien sabemos, la única escapatoria a esta interrogación que hace tambalear la idea de *summum bonum* presupuesta a priori, consiste en formular una concepción del Mal que haga de él una privación o un defecto del ser, es decir que prácticamente revoca su realidad. Pero todos los argumentos a favor de semejante concepción del Mal como *privatio boni* se sustentan en una petición de principio; como si se hubiera decidido de antemano que el Mal no es ni puede ser anterior a la existencia del hombre[86]. Le tenemos miedo al maniqueísmo y, en realidad, hemos deformado durante siglos su idea fundamental (al confundir la idea de la Contra-Potencia de las Tinieblas con un «segundo Dios»). La misma deformación se ha repetido sin cesar en el mazdeísmo iraní. Y en ningún caso se trata de un punto menor si el pensamiento de Jung, desbordando con total libertad las compuertas de la presa que siglos y siglos de teología y de apologética han levantado con el

objetivo de reducir la *positividad* del Mal a una *privatio boni*, enfrenta el problema con una lucidez que le presupondría ciertos conocimientos en cosmología mazdeísta.

Hace algún tiempo, con su agudeza característica, Charles Andler pudo declarar que Nietzsche fue «un zurvanita que ignoraba serlo». También en la *Respuesta a Job* (p. 27, n. 4) encontramos una alusión precisa al mito iraní de Zurván, el Tiempo eterno «en persona», que engendra por medio de su pensamiento a un Hijo de Luz, Ohramzd, y por medio de su duda, a un Hijo de Tiniebla, Ahriman[87]. En cierta medida no sería incorrecto decir que el drama divino de la *Respuesta a Job* es representado sobre un telón de fondo zurvanita. Y no es menos cierto sostener que el zurvanismo solo podía horrorizar al mazdeísmo rigurosamente zoroástrico, puesto que este obliga a elegir entre el Príncipe de la Luz y el Antagonista. Pero como el mazdeísmo zoroástrico es, por sí mismo, radicalmente ajeno a la sutil distinción metafísica que autoriza el concepto de *privatio boni*, podría ser que su esquema del mundo ofreciese algunos recursos que hayan pasado desapercibidos para pensar un problema que, en nuestra época, se plantea con una intensidad dolorosa.

No creo ni por un instante que se pueda defender seriamente el argumento según el cual la substanciación del Mal consigue subordinar al bien, entendiendo por ello que la creatura no tendría otra *razón de ser* que la de enfrentarse al Antagonista. Por de pronto, deberíamos preguntarnos si el concepto de substanciación es pertinente cuando se trata de interpretar un pensamiento mítico. Además, la Creación de Luz pensada por Ohrmazd *no tiene en ningún caso* a Ahriman como *razón de ser*. El combate contra Ahriman no es la razón de ser de la creatura terrestre; es la condición de su existencia en el mundo material que, en el periodo cósmico presente, se ha convertido en la presa de la Contra-Potencia ahrimaniana. Este combate no es la razón de ser de los *fravahares* o arquetipos celestes; es la razón de ser de su encarnación terrestre actual. El mundo material no es en sí un mundo de Tinieblas; es el *lugar* de un combate, pero su *ser* no está subordinado a ese combate. El Oscuro (la Tiniebla) *no se identifica con el hombre ni se transpone a Ohrmazd*. Por supuesto, el Dios de Luz, su bondad, su belleza,

su delicadeza, no es el Todo-Poderoso y cualquier teodicea que no pueda arreglárselas sin el concepto de un Todo-Poderoso, pasa por alto el problema y la situación que tiene que enfrentar el mazdeísmo zoroástrico.

Desde el momento en que comienza el ataque y la invasión de la Contra-Potencia ahrimaniana, la relación entre Ohrmazd y los seres de luz que surgen de su pensamiento sobrepasa la relación entre el creador y la creatura para convertirse en una relación entre compañeros de combate. Los *fravahares*, arquetipos celestes y «ángeles tutelares» de toda criatura celeste y terrestre, han descendido voluntariamente para desempeñar su misión en este mundo de tiniebla. No es el *miedo* el que inspira a Ohrmazd, sino una abnegación caballeresca. El sufrimiento que se le inflige al ser humano no es ni una prueba ni un castigo de Dios hacia el hombre, su compañero, su «miembro»; es la acción de un *enemigo común* y el sufrimiento del hombre es el mismo sufrimiento que padece el Dios de Luz en sus propios «miembros» al ser golpeado por su enemigo. Juntos deben vencerlo. Puesto que Ahriman no es ni un aspecto de Ohrmazd, ni una *privatio boni*, no es cuestión de integrarlo a la creación. Es la Contra-Creación y su presencia significa justamente la desintegración. La estructura diádica del ser conjuga los seres de Luz entre sí, pero nunca la Luz y las Tinieblas.

Esta estructura diádica anuncia la idea de la *Fravaharti* y es esta misma estructura la que nos recuerda el símbolo del monte Rhages. El arcángel Rafael, en su relación con el joven Tobías, corresponde perfectamente a la idea iraní de la *Fravaharti* y al papel que esta asume. Esta identificación proyecta en el corazón del pequeño relato espiritual de Tobías una luz bajo la cual no lo consideramos habitualmente. Otras figuras de la angelología mazdeísta se transparentan en la *Fravaharti*, en particular la de la *Daêna*, figura que aparece como parte de la Sophia mazdeísta. A través de ella toman su significado todas las figuras femeninas de la angelología o de la historia sagrada del mazdeísmo, hasta llegar a la figura escatológica de la Virgen que será la Madre del Salvador futuro, el Saoshyant salido de la raza de Zaratustra, aquella que se conocerá como *Omnivictrix* o *Omniliberadora* (*Vispa-taurvairî*).

Si más arriba he hablado de una tragedia inherente al pensamiento y a la consciencia iraníes, ha sido pensando en estas figuras. Persia se volvió musulmana durante los primeros siglos que siguieron al hundimiento de la potencia nacional sasánida (s. VII). Formulemos la hipótesis de una consciencia sophiánica que, de pronto, se invirtiese y fuera presa del Yahveh de Job; esta tragedia no se ha llegado a formular correctamente en la consciencia. Y, sin embargo, también ha habido algo así como una voz iraní dispuesta a dar una «respuesta a Job». Esta respuesta está inscrita en la devoción que se desarrolló bajo la forma del islam chií. No solo los santos imames forman una cadena de seres intermedios caritativos, sino que es sobre todo Fátima, la hija del Profeta, la Madre de los Santos Imanes, la que asume tanto para la piedad popular como para las especulaciones teosóficas del chiismo y, en especial del chiismo ismaelita, un papel que hace de ella una recurrencia de la persona Sophia.

Recientemente se ha avanzado la hipótesis de que la reforma dualista zoroástrica pone de manifiesto ciertos vínculos espirituales con las civilizaciones prearias matriarcales. Dejemos de lado cualquier debate sobre la causalidad histórica porque solo nos conducirá al pro o contra. Una y otra opción tienen una importancia secundaria, ya que es mucho más importante asociar al análisis de la consciencia sophiánica el estudio de aquellos aspectos que hayan podido expresarla en las estructuras sociales y en los comportamientos humanos. En francés no existe un equivalente de *homo, anthrôpos, Mensch*, que designe al mismo tiempo el ser humano masculino y el femenino. Es la forma en que entendemos esa relación la que hay que cuestionar: ¿el femenino encuentra únicamente su «estado de perfección metafísica» en el masculino, como han querido las civilizaciones viriles y patriarcales? ¿No se trata más bien de una totalidad *dual* cuya *energía* inherente, la coherencia vital y la perennidad, encontrarían su origen en lo femenino? Esta concepción evoca un mundo desaparecido del que, todavía en el siglo pasado, un Bachofen, pudo tener una intuición genial. En un artículo reciente de Raymond Ruyer podía inspirar todavía algunas consideraciones pertinentes para nuestro tiempo[88].

Pero sin duda se trata de un mundo que ha desaparecido. El reino de la Sophia Espíritu Santo es un horizonte escatológico. Si es cierto que los dioses se hacen hombres y sufren porque nacieron en el seno de las religiones matriarcales, también lo es que el sacerdocio femenino de los pueblos prehelénicos y las religiones mistéricas ha desaparecido. No contamos ya ni con Théano, ni con Diotima de Matinea, y el *poder espiritual* del que estaban investidas estas figuras nunca ha tenido equivalente en el seno de las civilizaciones masculinas patriarcales. El «feminismo» de nuestras sociedades modernas no es más que la confirmación definitiva de la preponderancia y la primacía de los valores masculinos, su caricatura. Al fin y al cabo, de lo que se trataría es de construir un mundo en el que la socialización y la especialización no arrancaran las almas de su individualidad, de su percepción espontánea de la vida de las cosas y del sentido religioso de la belleza de los seres; un mundo en el que el amor precediera todo conocimiento, en el que el sentido de la muerte no fuera más que la nostalgia de la resurrección. La conclusión del segundo Fausto lo anuncia como un misterio de salvación que realiza el Eterno Femenino (*das Ewig-Weibliche*), como si para encontrar un asentimiento confiado, la llamada no pudiera venir de otro lugar, el llamado imperioso: ¡Muere y transfórmate!

2
Epílogo a la *Respuesta a Job*

Cuando hace doce años apareció la *Antwort auf Hiob,* el libro provocó cierto revuelo en los países de lengua alemana. En Francia, por el contrario, pasó en gran medida desapercibido, exceptuando, hasta donde sé, el largo artículo que le consagró quien firma estas líneas. Razón por la cual, el doctor Roland Cahen me encomendó amistosamente la traducción integral del libro. Por desgracia, otras obligaciones científicas me impidieron no solamente responder a esta invitación, sino asumir cualquier responsabilidad en la difícil empresa de la traducción de esta obra.

Recordemos que tanto el sector protestante como el católico acogieron el libro con críticas vehementes. Sin duda alguna, se trata de una obra que se sitúa al margen de la perspectiva del cristianismo tradicional y del cristianismo de las Iglesias en general. La *Respuesta a Job* solo puede escucharse si unimos las intuiciones (unas veces fulgurantes, casi siempre desconcertantes para los hábitos del pensamiento religioso común) al conjunto de las concepciones religiosas y teológicas que nos hacen descubrir, a menudo entre líneas, la lectura de la obra de Jung, así como los recuerdos personales registrados en la *Autobiografía*.

El sentido del libro permanecerá sellado si lo abordamos como una obra de crítica bíblica; no era siquiera necesario que Jung se excusase de no ser un exégeta profesional. En ningún caso se propone una exégesis técnica de los textos, sino otra exégesis: la exégesis de un alma y de las almas, de su secreto más íntimo. Al fin y al cabo, ¿se puede citar una sola exégesis científica en la que no se encuentre presente, siquiera tácitamente, la *exegis* del alma del exégeta? En este texto, semejante postulado se admite sin

compromiso. Toda la potencia del texto procede del encuentro cara a cara entre un solitario y la Biblia, actitud que solo puede proceder de un origen espiritual específicamente protestante.

Aferrándome a esta convicción, me esforcé por ofrecer un análisis sustancioso del libro, ampliado por una interpretación y un comentario más personales. En los años precedentes había tenido ocasión de encontrarme con Jung repetidas veces durante las sesiones de verano de nuestro círculo Eranos, en Ascona, Suiza. El artículo, que le envié inmediatamente, le inspiró una carta cuyo texto nos ha parecido, al doctor Roland Cahen y a mí, que merece ser incluido como epílogo a esta traducción por aportar ciertas precisiones personales. No es solo que Jung dé su entera aprobación a la forma en que organicé y orquesté las fases de su *Respuesta a Job*, sino que añade cómo le llegó la inspiración del libro; reconoce un momento de alegría tras la lectura de mi artículo que contrasta con la desazón que sintió frente a la incomprensión generalizada; y sobre todo reivindica una ascendencia espiritual cuya confesión nunca es tan explícita en su propia obra. Este documento constituye, a nuestro parecer, un testimonio ineludible para todos aquellos que en un futuro se esfuercen por profundizar en el sentido del pensamiento y de la obra de Jung.

El artículo en cuestión no fue escrito por un psicólogo profesional; nunca lo he sido. Pero el encuentro entre el investigador en ciencias de la religión y la psicología de Jung se opera desde el instante en que la psicología osa pronunciar la palabra *alma* y empuja al «hombre a la búsqueda de su alma». Del mismo modo, la psicología también puede ser una guía para la fenomenología de la religión que acepta como postulado la *realidad* de su objeto, con todo lo que esto implica. Esta fenomenología se distingue de la fenomenología de la consciencia histórica, en vigor desde Hegel, por el hecho de que nunca cesa de recomenzar con la *prehistoria* del alma, puesto que esta prehistoria no está en ningún caso confinada al pasado, ni este alcanza jamás a dejarla atrás, sino que es siempre inminente, siempre está ahí, «al comienzo». Es por esta razón que el esquema que propone Jung difiere del de la «historia de salvación», tal y como este último se ha mantenido en todas las dogmáticas cristianas tradicionales.

En este libro, Jung ha tratado algo que podríamos denominar una fenomenología de la religión o de la consciencia *sophiánica*, cuyas raíces se hunden en el conjunto de las investigaciones que exploran los símbolos y el secreto de la alquimia como misterio de la liberación del alma (liberación que se realiza con el nacimiento del alma a sí misma, su *individuación*). La figura culminante de este misterio es la de la Virgen Sophia, como *anima caelestis* del adepto. La fenomenología se da por tarea el análisis de las condiciones que conducen al alma ante la presencia de esta figura, es decir, aquello que ocurre en el alma, *cuando* ocurre y *para* que ocurra la revelación de la figura de la Sophia.

La dramaturgia latente en la *Respuesta a Job* se articula siguiendo el orden de los libros de la Biblia (tanto los canónicos como los llamados apócrifos) introducidos y comentados por Jung: primero el libro de Job, después los libros sapienciales y, finalmente, el libro de Enoc que conduce hasta las visiones del Apocalipsis de Juan. Descubriendo las intenciones, de tal manera que pudiera acentuarse la modulación que garantiza la transición entre las fases, reduje la obra a un esquema en tres actos principales que caractericé respectivamente como: 1) *Ausencia de Sophia*; el libro de Job con los estallidos de la cólera de Yahvé. El telón cae sobre el silencio de Job. 2) *La anamnesis* o la «rememoración» de Sophia. De este silencio emerge la idea de la Sophia o de la Sabiduría Divina (*Sapientia Dei*), Espíritu (*Pneuma*) de naturaleza femenina, investido de la realidad de una hipóstasis, de una persona, que preexistiría a la Creación. Como habrá visto el lector, Jung ha recogido y desarrollado en este punto los textos bíblicos más bellos que constituyen algo así como el Antiguo Testamento de la «religión sophiánica». La voz de Sophia, «olvidada» por Yahvé a lo largo de todo el libro de Job, resuena como la voz del «Testigo en los Cielos» invocado por Job. 3) *La exaltación de Sophia*, tercer acto cuyos *leitmotiv* culminan en la visión del Apocalipsis, la aparición de «la Mujer vestida de sol», preludio al descenso de la esposa celeste Jerusalén. Se trata de la figura del *anthrôpos* femenino primordial (*der weibliche Urmensch*), el misterio de la Mujer celeste que contiene en la oscuridad de su seno el sol de la consciencia «masculina». Este se elevará, como un niño, del océano

oscuro del inconsciente para retornar, como anciano, a la *transconsciencia* en la que se opera la redención de Fausto, *renovatus in novam infantiam*. Puesto que el niño al que hace alusión la palabra evangélica no es el niño inconsciente que a tantos les gustaría ser, sino el niño nacido de la madurez del adulto.

La visión se revela como una anticipación del *hieros gamos*, de la hierogamia cuyo fruto es el Niño divino. Dios nace al hombre y el hombre nace a Dios como *Filius Sapientiae*, hijo de Sophia. La Encarnación de Cristo es el prototipo transferido progresivamente a la creatura por el Espíritu Santo o el paráclito prometido, proceso de una *Incarnatio continuata* ya no socialmente, sino por la eclosión de la individualidad espiritual en el hombre. El reino del Espíritu Santo como hipóstasis femenina (en la tradición semítica), identificado con Sophia, se revela como la visión del «Oriente de un nuevo *aion*». He ahí la respuesta a Job.

No puedo más que recordar a grandes rasgos el esbozo general de una interpretación que marcaba los puntos cardinales de un libro futuro en el que habría de plantear la sophiología de Jung como una fenomenología de la consciencia sophiánica de conjunto. Insistí entonces sobre las conexiones y las diferencias de la sophiología junguiana con la figura de la Sophia en los espirituales del protestantismo (Jacob Böhme y otros en su línea, tal vez un poco olvidados por Jung en las últimas páginas del libro), con la de la escuela sophiánica de la ortodoxia rusa (Sergéi Bulgákof, Berdiáyev), y finalmente con el universo espiritual del antiguo Irán, donde conviene distinguir entre lo que es tradición mazdeísta, zurvanita y maniquea, pero donde, en cualquier caso, el Mal hace su primera aparición antes de la existencia del hombre terrestre y nunca es concebido como mera *privatio boni*. Sigo teniendo muy presente la idea de realizar esta obra, pero hasta hoy solo he podido elaborar la parte concerniente al mundo iraní, en un estudio en el que el lector podrá familiarizarse con la idea de la Sophia que se manifiesta tanto en la visión del antiguo Irán zoroástrico, como en la de la Persia islámica, es decir, con la gnosis del islam bajo su forma específicamente chií[89].

Recordamos estas precisiones para dar cuenta del sentimiento expresado por Jung con tanta intensidad al principio de la carta que puede leerse aquí debajo. Mi esfuerzo consistió en dar la máxima resonancia a las investigaciones de su meditación bíblica. Por el contrario, en la carta, Jung evoca el vacío, el *vacuum* que lo envuelve, agravado aún más por esta *Respuesta a Job*. Hablará incluso de «una avalancha de estupideces atroces».

Pero de inmediato anota una referencia que lo fascina: esta referencia podría leerse desde las primeras páginas de mi artículo y lo conduce a la constatación de un ascendente espiritual cuyo interés no creemos exagerar.

Ya había indicado que el libro de Jung era la obra de un solitario auténtico, de un hombre solo, y que únicamente podía ser entendida por otros solitarios, aquellos que están auténticamente solos, liberados de las normas colectivas, de las obsesiones sociales y de las opiniones preestablecidas y cuyo *encuentro* nace, justamente, de su soledad. Una teología semejante (que no se aprende en los manuales) me parecía corresponder a aquella religión individual que describió con tanto fervor el gran teólogo del romanticismo alemán, Schleiermacher (1768-1834), que bien podría volver a ser actual un día no muy lejano. Schleiermacher es el teólogo protestante que presintió la exigencia de una teología general de las religiones y de la historia de las religiones, es decir de una teología cristiana capaz de reconocer y de poner en valor el hecho espiritual que la historia de las religiones ha perpetuado *después* y *desde* el cristianismo, y que no concierne solamente a cuanto aconteció *antes* del cristianismo.

Inspirándose de la *Monadología* de Leibniz, Schleiermacher profesaba, en sus *Discursos sobre la religión*, que únicamente tiene «carta de naturaleza» en el universo religioso el hombre que disponga de una intuición personal que le permita reportar todo el edificio religioso al centro de sus preocupaciones. Por el contrario, «aquel que no halla acomodo en ninguna de las [religiones] ya existente o, incluso diría yo, quien no fuera capaz de crearla él mismo, si ella no hubiera existido todavía, tampoco pertenecerá, ciertamente, a ninguna de ellas, sino que fundará una nueva». Aunque se quede solo y sin discípulos, su religión «posee en la misma medida una

forma y una organización determinadas y es un religión positiva en la misma medida que si él hubiera fundado la mayor de las escuelas».

Jung reacciona muy favorablemente a esta cita a lo largo de la carta reproducida aquí debajo. Si reivindica a Schleiermacher, por lo menos inconscientemente, como el *spiritus rector* de su vida, es decir, su genio tutelar, su espíritu-guía, en una palabra su «ancestro espiritual», es porque está lejanamente emparentado con el gran teólogo. Algunas páginas de la Autobiografía permitirán apreciar la envergadura de una expresión como la que puede leerse en la carta: «el espíritu vasto, esotérico e individual de Scheleirmacher» impregnaba la atmósfera de la familia paterna. En una entrevista posterior, en Bollingen, Jung regresó sobre las circunstancias en las que Schleiermacher había dado el bautizo protestante a su abuelo, también médico; sobre la amistad entre este abuelo y el teólogo Wilhelm-Martin de Wette (1780-1849), gran nombre de la teología protestante de la época influido por el espíritu de Schelling. De Wette era amigo y admirador de Schleiermacher, y ambos coincidían en dar preeminencia a la dimensión cognitiva del sentimiento que es presentimiento, «adivinación», por encima del racionalismo dialéctico o escolástico.

Con conocimiento de causa y no sin cierta alegría, Jung recuerda que De Wette era uno de aquellos teólogos que tienen el sentido de los símbolos; según su propia expresión «mitificaba» los relatos bíblicos. Contraste insólito con la tendencia de ciertos teólogos contemporáneos que hablan de la necesidad de «desmitologizar» la Biblia y el cristianismo, tal vez porque nunca han entendido lo que es un mito, ni un símbolo, ni siquiera lo que es una religión viva y vivida, tal vez fruto de un entusiasmo fervoroso por el realismo histórico, pariente cercano del materialismo histórico. No es azaroso que el presente libro de Jung se abra con una afirmación sin ambages del Acontecimiento, incluso, y sobre todo, si tenemos en cuenta que el acontecimiento no puede ser una manifestación física, dado que no puede formar parte de la realidad empírica que llamamos la Historia. Qué duda cabe, la *Respuesta a Job* no puede ser escuchada más que a condición de no aislarla del contexto de esta teología protestante, cuya dramática magnitud le fue concedida por el hecho de poder renovarse sin cesar,

arrancándose del fracaso que hubiera significado cualquier dogmática definitiva.

Un último punto a destacar. El texto alemán de Jung presenta, por momentos, la tonalidad afectiva de una pasión contenida difícilmente transmitible en francés. En ciertas páginas pude identificar la vibración secreta de un himno sophiánico saludando el acercamiento de la Virgen eterna que significa una nueva Creación. Y terminé por reconocer que había releído el libro como si se tratase de un *oratorio*, el libreto del cual concluiría con la serenidad de un coro de *altos* cantando: *Ave praeclara maris stella*. Son estas líneas las que han motivado la alusión de Jung a la génesis del libro durante «la enfermedad, en un pico de fiebre». Los términos con los que describe el «acompañamiento musical» me remiten al que fue desgraciadamente nuestro último encuentro. En esa última ocasión le pregunté sobre su manera de entender la experiencia musical, sus virtudes en la terapéutica espiritual o, por el contrario, las amenazas o síntomas de desintegración cuando explota y degenera, como ocurre a menudo hoy en día. Y quedé muy sorprendido por su respuesta: consideraba que la música solo puede producir una *katharsis* (purificante) cuando nos conduce a una experiencia *visionaria* interior, en el sentido fuerte y profético de esta palabra.

Con intención amistosa, Jung quiso escribir su carta en francés. Cuando, por una modestia excesiva, se excusa de las dificultades que experimenta, deberíamos hacer caso omiso, puesto que Jung conversaba en francés sin ningún problema. Es posible, quizá, que hubiera añadido alguna cosa más de haber escrito en alemán. De cualquier modo, los documentos redactados por Jung directamente en francés no son tantos como para que el que aquí presentamos no resulte particularmente precioso. Como decíamos unas líneas más arriba, ha sido necesario un motivo tan imperioso como la publicación de la traducción francesa de la *Respuesta a Job* para que nos decidamos a publicarlo. Quiera el lector olvidar cuanto concierne al destinatario, para retener únicamente lo que nos enseña sobre la persona y el pensamiento íntimo de Jung.

Se reproduce aquí el texto respetando naturalmente los párrafos. A lo sumo hemos efectuado cuatro o cinco «retoques» ortográficos por lo demás muy ligeros[90].

Prof. Dr. C. G. Jung, Küsnacht-Zúrich
Seestrasse 228, 4 de mayo 1953

Estimado señor:

Hace algunos días que recibí una separata de su ensayo sobre la «Sophia eterna». Desgraciadamente me resulta imposible expresarle todos los pensamientos y todos los sentimientos que experimenté al leer su admirable presentación del tema. Mi francés está tan oxidado que no me alcanza para formular con exactitud todo aquello que me gustaría decirle. No se imagina cuánto me ha ilusionado su trabajo. Ha sido para mí una alegría extraordinaria y una experiencia no solo inhabitual, sino única, el ser comprendido completamente. Estoy acostumbrado a vivir en un *vacuum* intelectual más o menos completo y mi *Respuesta a Job* no ha hecho nada por disminuirlo, al contrario: ha precipitado sobre mí una avalancha de prejuicios, malentendidos y estupideces atroces. He recibido cientos de críticas, pero ni una sola se acerca lo más mínimo a la comprensión lúcida y penetrante que usted tiene de este texto. Su intuición me sorprende: Schleiermacher es sin duda uno de mis ancestros espirituales. Incluso bautizó a mi abuelo, nacido católico, cuando él ya era médico. Más tarde mi abuelo fue amigo del gran teólogo De Wette, que también frecuentaba a Schleiermacher. El espíritu vasto, esotérico e individual de Schleiermacher formaba parte de la atmósfera intelectual de mi familia paterna. Nunca lo he estudiado, aunque inconscientemente ha actuado como mi *spiritus rector*.

Dice que ha leído mi libro como un «oratorio». El libro «me llegó» durante una enfermedad, en un pico de fiebre. Estuvo *como acompañado* por la gran música de un Bach o de un Händel. No pertenezco al género de los auditivos. Por esta razón no escuché nada. Aunque sí tuve el sentimiento

de asistir a una gran composición o más bien a un concierto. El conjunto ha sido una aventura de la que yo mismo he participado y que me he visto urgido a registrar.

Debo añadir que De Wette solía «mitificar» (como él mismo decía) los relatos «maravillosos» de la Biblia con el objetivo de salvar su valor simbólico. Es justamente aquello que yo mismo me he esforzado por hacer no únicamente con la Biblia, sino también con los excesos de nuestros sueños.

No sé cómo expresar mi gratitud, pero debo decirle una vez más cuánto aprecio su bondad y su comprensión única [...][91]

Acepte, querido señor, la expresión de mi agradecimiento.

Su muy devoto,

C. G. Jung[92]

Al principio de estas páginas evocábamos el círculo Eranos. Por lo que a nosotros respecta, el recuerdo de Jung le es inseparable. Es digno de destacar que fuera otro espíritu emparentado con el de Schleiermacher, el del gran teólogo de Marburgo, Rudolf Otto, quien hiciera, en un primer momento, de *spiritus rector* del círculo Eranos, como solía contar Olga Fröbe-Kapteyn, organizadora y animadora del círculo durante treinta años.

Hace dos años, cuando nos propusieron pronunciar algunas palabras *in memoriam*[93], decidimos recurrir a un texto de Jung para evocar aquello que permanece para siempre preservado en lo invisible. Un texto largo tiempo confidencial del que se editaron apenas unos cuantos ejemplares (como si se tratara de un texto litúrgico, impreso en caracteres góticos negros y encuadernado con un hilo rojo) antes de ser publicado más recientemente como apéndice a la edición alemana de los recuerdos autobiográficos: los *Septem sermones ad mortuos* (*Siete discursos a los muertos*), pronunciados con el nombre del gnóstico Basilide, en una Alejandría donde Oriente se

encuentra con Occidente, en efecto, sin que por ello podamos situar ese lugar sobre nuestros mapas geográficos.

Los muertos regresaban de Jerusalén, en la que no habían encontrado lo que buscaban. Sin duda porque ignoraban todavía que estaban muertos. El mensaje que despierta de entre los muertos es el mensaje que despierta en la consciencia la idea de que la creatura muere solo en la medida en que no logra conquistar su diferenciación, porque el principio de individuación es el secreto mismo de la Creación. Un mundo colectivizado que rechaza este principio, un mundo donde el individuo personal tiembla ante la idea de la diferenciación, es un mundo maldito, puesto que condena a la creatura a caer por debajo de sí misma en el abismo de la indiferencia. Eso y nada más es la muerte de las creaturas, aquello que las entierra para siempre en este mundo. He aquí las líneas finales de ese mensaje:

«El hombre es la gran puerta por la cual, viniendo del mundo exterior de los dioses, los demonios y las almas, podréis penetrar en el mundo interior [...]. En el cénit de la lejanía inconmensurable brilla la Estrella única. Ella es el Dios único de este Único; es su mundo, su pleroma, su divinidad. En este mundo el hombre es el Abraxas que da a luz o devora su propio mundo. Esta estrella es el Dios y el destino del hombre. Es su Dios único, el que lo guía, el Único en el que encuentra reposo, el Único hacia el que tiende un largo viaje del alma que va al encuentro de la muerte [...]. Es a este Único al que le reza el hombre. Y su plegaria intensifica la luz de la Estrella; y echa un puente sobre la muerte...».

Casi cuarenta años separan el momento en el que Jung escribió estas líneas de la publicación de la *Respuesta a Job*. Un solo trazo conduce del uno al otro.

París, abril de 1964

Anexos

1
Cartas a la señora Olga Fröbe-Kapteyn

6 de septiembre de 1949

Estimada señora:

Hoy se cumple una semana desde que nos despedimos en Ascona con el corazón lleno de nostalgia. Una semana también desde la memorable visita al profesor Jung. Discutimos juntos en medio de sus libros y manuscritos durante casi tres horas. Oírle comentar ciertas imágenes alquímicas o ciertos textos de Pico della Mirandola fue sin duda alguna el mayor regalo que pude haber recibido de este primer contacto. El encuentro fue tan cordial, tan comunicativo y lleno de promesas, que estas pocas horas han terminado por infundir todo su sentido a los días maravillosos de Eranos. Gracias de todo corazón por haber arreglado esta entrevista. Los C. A. Meier han sido también unos amigos exquisitos. Compartimos las mismas ilusiones.

Por el momento solo nos queda revivir mentalmente todos los momentos de nuestra Tagung. Sus dos «orientales» se van con el alma llena. Puede estar segura de que, en adelante, la «mesa redonda» será para nosotros el centro de un vasto mandala del que nuestra peregrinación iraní nos invita a recorrer sus últimas casillas. Y por ello, le reitero mi agradecimiento. Ya he empezado a meditar sobre mis «rituales» del verano próximo.

A lo largo de este mes le haré llegar el manuscrito. Y, como le dije, a finales de diciembre, el de la Festschrift.

El próximo sábado nos reuniremos aquí con J. Barrett y Van Gillmor, Massignon y el padre Beinaert, y tendremos ocasión de evocar todo tipo de cosas.

Con los recuerdos afectuosos de Stella, le ruego que acepte, estimada señora, la expresión de mis sentimientos más sinceros y respetuosos.

París, 10 de octubre de 1949

Estimada señora:

Le hago llegar el texto de mis dos conferencias listo para impresión. Lo he dejado tal y como lo pronuncié, respetando la vibración que le imprimió la resonancia del «gong». He mantenido, de acuerdo a su consejo, la abreviación importante en § 3 de la segunda conferencia y me he ahorrado hasta casi cinco páginas, pero me resulta imposible condensar más las otras partes del texto (las líneas ya están suficientemente cargadas). Falta simplemente, aquí y allá, el número exacto de paginación; lo añadiré sobre las pruebas en Teherán, donde se ha quedado el resto de mi «material».

En la página que precede al texto, he añadido algunas indicaciones para la impresión. Entre otras, propongo que las citas traducidas literalmente del árabe en los folios 28, 29, 30, 31, 32/33 (en azul) podrían aparecer en un cuerpo de letra más pequeño, con el fin de ahorrar un poco más de espacio. Lo he indicado también en azul en el margen de dichas hojas; aunque, por supuesto, recae sobre usted la decisión de si prefiere que el todo respete un mismo cuerpo de letra.

Disfrutamos de una velada estupenda con la señorita Gillmor, M. Barrett, el padre Beirnaert y Massignon, quien nos regaló algunos de sus recuerdos orientales. Evocamos Eranos y fuimos dichosos.

Creo que podré enviarle a finales de diciembre mi contribución a la Festschrift C. G. Jung (el opúsculo de Jabir). Espero la llegada de un texto desde El Cairo que me facilitará el trabajo.

Me permito indicarle un libro muy interesante (a propósito de *Mensch und Ritus*), a pesar de que estoy convencido de que ya lo conocerá. Se trata del tomo VIII de los *Annales du musée Guimet* (1899) que acabo de consultar en la Biblioteca Nacional y que está consagrado a los «Gestos de los oficiantes en las ceremonias Tendai y Shingon» del buddhismo japonés. ¡Sorprendente ilustración de la omnipresencia de la *imaginatio vera*!

Cogemos el avión de vuelta a Teherán el 30 de octubre. Nos alejaremos todavía un tiempo de Ascona, pero ya sabe que nuestro espíritu y nuestro corazón siempre anda cerca.

Con los recuerdos amistosos de Stella, le ruego que acepte, estimada señora, la expresión de mis sentimientos más respetuosos y amistosos.

4 de enero de 1950

Estimada señora:

Le transmito nuestros mejores deseos para el Año Nuevo y aprovecho para anunciarle que el Libro del Glorioso está acabado. Sin embargo, como voy con un ligero retraso, estas palabras le serán enviadas como preludio mientras se termina la dactilografía. El texto las seguirá en el siguiente avión, como muy tarde de aquí a una semana. No se inquiete ni pierda la paciencia. He cumplido mi promesa.

Tengo que reconocer que este pequeño trabajo sobre Jabir es una de las cosas más abstrusas que he tratado jamás. El texto árabe no tiene más que unas pocas páginas; he propuesto una traducción. Pero, para que resulte inteligible se necesita un estudio serio sobre los temas que plantea, entre otros: alquimia y gnosis ismaelita; las tres hipóstasis de la gnosis chií; las tres hipóstasis del Libro del Glorioso; la «Balanza de las letras» (principio de la alquimia de Jabir); y finalmente el Glorioso como arquetipo. Todo ello concuerda a la perfección con el programa de la Festschrift. Pero ha sido tan desesperantemente complejo que si he logrado llegar hasta al final, solo ha sido por el amor que profeso a Eranos y a C. G. Jung. Y, además, como

verá, ¿dónde habría podido decir yo todo esto más que en Eranos? Heme aquí, encantado de haber dispuesto de la ocasión para formular estas cosas, y de hacer de intermediario con la alquimia árabe.

He recibido un microfilm de Jaldaki desde Londres y confío en que me será muy útil para preparar las conferencias de este verano. Tengo la impresión de que podré concentrar dos manuscritos inéditos titulándolos «Ritual sabeo y breviario de éxtasis».

Ahora que hemos entrado en un nuevo año, ya podemos dejar de hablar de nuestro encuentro en Eranos en pasado, para pensar en el futuro.

Con la esperanza de que todo vaya bien en Ascona y que todos nuestros amigos estén igualmente bien, le reitero, estimada señora, la expresión de mis sentimientos más sinceros y devotos, así como los de Stella.

Henry Corbin

2
Sophia Æterna

Nota preliminar

(*Las líneas que vamos a leer deberían haber aparecido en un libro firmado por Henry Corbin y Mircea Eliade, compuesto con ocasión del octogésimo aniversario de Jung, es decir, en 1955; junto a tres textos ya publicados.*

Por desgracia, a causa de ciertas circunstancias ¿?, este libro nunca fue publicado. Le agradecemos enormemente a Stella Corbin el habernos dado acceso a la «idea» directriz, y que sin duda se resume en el término encuentros *al que Corbin se había ligado tanto*).

El título de este pequeño libro da la medida exacta de su intención. En ningún caso se pretende esbozar sistemáticamente el pensamiento de C. G. Jung en su conjunto. Por el contrario, se trata de rastrear ciertos «encuentros» con este pensamiento (del alma frente al alma), que habrían tenido lugar sin importar cuán grande fuera la distancia que nos separara. Afortunadamente, sin embargo, pudimos gozar de la presencia real de nuestro interlocutor en más de una ocasión, cosa que permitió que se estableciese la confidencia de un diálogo entre nosotros.

Dos orientalistas que son también dos amigos, unidos por numerosas ideas, por una misma manera de concebir y de definir las tareas de la ciencia de las religiones, ofrecen aquí el testimonio de estos encuentros. El relato es breve: apenas suficiente para llenar las páginas de un pequeño libro. Sin embargo, algunos textos ya publicados, más o menos conocidos,

han sido reproducidos aquí respetando la forma que les confirió su inspiración primera. Hemos decidido hacerlo así para conservar el tono de testimonio personal que los motivó y que les aseguró una buena acogida en su momento.

El pasado mes de julio, en Zúrich, tuvo lugar un homenaje solemne a C. G. Jung con ocasión de su octogésimo aniversario. Numerosas publicaciones celebraron este aniversario. Que el encomiado tenga a bien aceptar el modesto homenaje que estas páginas desearían ofrecerle. Pueda su extensión reducida ser compensada por la fidelidad con la que hemos tratado de explicitar sus intenciones y fijar el recuerdo de algunas conversaciones memorables.

Dado que los autores no son psicólogos profesionales, sus textos no pretenden más que atestar hasta qué punto resultan estimulantes las investigaciones y el pensamiento de C. G. Jung para los estudios religiosos; en una palabra, para la «teología» entendida no en el sentido confesional del término, sino en el sentido primitivo que podía tener la «teología» para los griegos.

Se reúnen aquí tres textos. Sus autores son perfectamente conscientes de que necesitarían mayor desarrollo y profundidad. Pero, como acabamos de decir, ese es el precio a pagar por la conservación de su forma primera y espontánea. La conexión entre los tres textos resultará evidente al lector. Esencialmente, esta conexión no tiene otro secreto que aquel que otorga coherencia a cada volumen del *Jahrbuch* del círculo Eranos, a las sesiones del cual han podido asistir repetidas veces los autores, en Ascona, y que aún tendremos la ocasión de evocar en estas páginas.

El primer y el tercer texto están firmados por Mircea Eliade y aparecieron en el periódico *Combat*, el 9 de octubre de 1953 y en *Le disque vert* (homenaje a Jung, 1955) respectivamente.

El segundo texto fue publicado en el nº 5 de la *Revue de culture européenne* (3er año, 1er trimestre, 1953) por Henry Corbin con el mismo título con el que aparece aquí: *La Sophia eterna*. Este trabajo estuvo

inspirado por la aparición de un librito extraordinario de C. G. Jung, *Antwort auf Hiob* (*Respuesta a Job*). Si retomamos el texto sin modificación alguna no es solamente porque el libro de Jung todavía no ha sido traducido al francés; ni simplemente a causa de la acogida que obtuvo el artículo en cuestión o del nombre de lectores forzosamente limitado a los que pudo alcanzar la distribución de la revista en la que apareció. Más importante aún ha sido la aprobación amistosa con la que el autor recibió una exégesis que se esforzaba por traducir sus intenciones sin por ello dejar de imprimir al todo ciertas resonancias personales. En este sentido, la larga meditación que culminó en la redacción del artículo fue uno de esos «encuentros» que conmemora el título del presente libro.

No cabe duda, la recepción que tuvo el artículo aquí reproducido guarda enormes similitudes con la recepción que tuvo el libro que reseñaba y comentaba. Su objetivo era provocar la misma estupefacción, las mismas reprobaciones, el mismo desprecio, aunque también el mismo embelesamiento entre unos pocos. En la cima de la experiencia que confiere una larga y patética existencia, el psicólogo C. G. Jung osaba abordar deliberadamente un dominio teológico. Como ya se sabe, la teología es desde hace mucho tiempo una «ciencia exacta», un dominio reservado. De ahí que resaltar la «incompetencia» del testimonio inesperado, siga siendo el mejor pretexto para invalidar cualquier intervención.

Ahora bien, si hay innovación, esta se sitúa precisamente en este punto. La teología debe ser, o volver a ser, una ciencia de la experiencia, aquella cuyos intereses conciernen directamente al destino de cada persona individual. Las investigaciones y los descubrimientos de C. G. Jung tienen sin lugar a dudas como consecuencia infundir de nuevo en la palabra «teología» el regusto de una ciencia de la vida (y es tal vez la consecuencia de que, en los países latinos especialmente, estos textos sean percibidos como la más insólita y verdadera impertinencia). Claro que ninguno de nosotros vive sin su propia teología, a pesar de que esta sea a menudo inconsciente. En la medida en que es individualmente inconsciente, la teología ha sido abandonada como si tuviera que ver con algo predeterminado que solo puede desarrollarse de acuerdo a ciertas normas y

postulados colectivamente fijados. La razón por la cual puede ser laicizada y secularizada integralmente sin demasiadas dificultades se explica por su obsesivo conformismo con las «filosofías de la historia» cuyas mitologías pesan aún sobre nuestros problemas oficiales, incluso después de su hundimiento.

Para formular una «respuesta a Job» el individuo debe enfrentarse cara a cara consigo mismo. Esta respuesta será la obra de *toda* su vida, puesto que, retomando el título de un libro reciente, traerá el mensaje de su «primera y última libertad». El hecho de que toda la obra de C. G. Jung pueda suponer un apoyo para cada uno con vistas a su liberación espiritual, constituye su logro más alto. Ahí residen también los orígenes protestantes de la obra, a pesar de que muchos lectores protestantes del libro y del artículo afirmaran ver en ellos algo así como un criptocatolicismo, y a pesar también de que muchos lectores católicos descubrieran en él un resurgimiento del gnosticismo. Estas contradicciones son inevitables; y mientras sean el signo de un debate teológico que implica apasionadamente nuestras propias vidas, les damos la bienvenida.

El marco en el que se analizó el libro de Jung, necesita un mínimo desarrollo. La *Respuesta a Job* se analizó como una fenomenología de la «religión sophiánica». Hemos tenido que contentarnos con una mera alusión a la religión de la *Sophia*, tal y como esta fue experimentada en el propio protestantismo por los espirituales luteranos en la tradición de Jacob Böhme; o su resurgencia en el seno de la ortodoxia rusa moderna con la sophiología de P. Sergéi Bulgákov. Alusiones que no pretenden abarcar el conjunto de la sophiología cuyas ideas se manifiestan tanto dentro como fuera del cristianismo.

Sin embargo, el homenaje en el que nos hemos propuesto participar, nos ha permitido sobrepasar el pesar de reproducir nuestro texto sin los desarrollos esperados. Tendremos ocasión de remediarlo con la aparición de la próxima edición alemana de este mismo texto, precedida por un plan esquemático en el que nos esforzamos por conjugar las voces de la sophiología a través de los tiempos. Bajo el mismo título de *Sophia Æterna*, ofreceremos el equivalente de este pequeño libro al lector en lengua

francesa, al mismo tiempo que le facilitaremos el acceso a algunos textos que no están disponibles en su lengua. Así, en el contexto de una sophiología eterna, será posible discernir todavía mejor las resonancias de la fenomenología de la consciencia sophiánica instaurada por C. G. Jung.

París, septiembre de 1955

Esquema previsto para la *Sophia Æterna*

I – La *Respuesta a Job*

I. El cara a cara

II. La *Respuesta a Job*
1. La ausencia de Sophia
2. La anamnesis de Sophia
3. La exaltación de Sophia

III.
1. Kierkegaard, el Job cristiano
2. La sophiología de S. Bulgákov
3. El monte Rhages

II – Sophia Æterna

1. (Quid: Zacarías y Buisset – Bachofen y su lucha – su fracaso – la cuestión de Job: ¿Dónde está Sophia?)

2. El ángel Daênâ-Fravarti (mazdeísmo) (*el arquetipo* – R. Otto)

3. Sophia y Shekhiná (A. T.– Cábala)

4. Koré Kosmou (heretismo – Isis – Sophia iniciática)

5. Sophia en el exilio (o caída – gnosis – Valentinianos)

6. La Virgen de la Luz (maniqueísmo) – Cátaros – Actos de Tomás

7. El pastor de Hermas

8. Fátima la Resplandeciente (islam chií)

9. La antropología seráfica (Escuela de Jacob Böhme, Berdiáyev – Novalis – Goethe – Balzac – Solovieff)

3
Eranos

(*In memoriam* Olga Fröbe[94])

Dos asientos eminentes han quedado vacíos entre los nuestros, en Eranos.

Está la silla de aquella a la que nos habíamos acostumbrado a ver aquí desde siempre porque era quien nos dirigía, año tras año, las invitaciones a este imprevisible encuentro que supone cada una de nuestras sesiones. Su asiento era Eranos mismo en la persona de Olga Fröbe.

Y está también este otro asiento, desde el que durante tantos años nos irradiaba la presencia atenta y estimulante de C. G. Jung.

Oyentes y conferenciantes de Eranos, ¿cómo podríamos dejar de unir estos dos nombres, hoy, cuando aquellos que los llevaban se han encontrado en una paz que no es de este mundo?

Cierto es que no pienso por el momento en una comparación científica entre la obra de Eranos y la obra de Jung. Solo el porvenir revelará las huellas de lo que cada uno de nosotros ha podido recibir de C. G. Jung.

Pero incluso ahí encontramos algo más, algo que afecta nuestra percepción del mundo y, con ella, el secreto de nuestra vida interior. Y es desde este punto de vista, me parece, que hoy podemos insistir sobre el vínculo único entre lo que se ha llamado la paradoja de Eranos y el pensamiento más profundo de C. G. Jung.

¡La paradoja de Eranos! Recordemos la carta exquisita que dirigió Olga Fröbe, hace algunos años, a la redacción de la revista *Du* cuando esta se disponía a celebrar con un número especial (abril de 1955) el jubileo de Eranos. Rechazando, como siempre, responder a la cuestión «¿Qué es Eranos?» por medio de una definición racional (simplemente no la hay),

invitaba a sus interlocutores virtuales a atravesar primero el jardín, que se había convertido, gracias a las meditaciones de todos aquellos que conversaron en él, en un jardín del espíritu.

Lentamente, el interlocutor llegaba a esta sala; y observaba este pupitre en el que tantos hombres distintos, venidos de todos los lugares de la Tierra, han tomado sucesivamente la palabra, durante más de treinta años. Tantos y tantos sabios, a cada uno de los cuales sus investigaciones le imponían una perspectiva personal, y que, todos juntos, representaban las más diversas disciplinas. ¿Cómo se explica entonces que de todas las voces que se elevaron de este pupitre, resulte una armonía inmensa, cuando lo más probable hubiera sido que se impusiera una disonancia terrible?

La respuesta recae en estas dos palabras: espontaneidad y libertad. Porque aquí, en Eranos, nunca hemos tenido que preocuparnos por estar de acuerdo con un modelo preestablecido, ni con ortodoxia alguna. Nuestra única preocupación ha sido la de ir hasta el fondo de nosotros mismos, hasta el final de esta verdad que, bien lo sabemos, no es visible más que en razón de nuestros esfuerzos, de nuestra probidad y de la capacidad de nuestro corazón; gracias a esta libertad y a esta espontaneidad, no vamos todos juntos al unísono, sino que formamos una polifonía cuyas voces están individualmente diferenciadas. En una época de desarraigo como la nuestra, un lugar como Eranos responde a una urgencia. A la misma que ha dispuesto para tantos hombres de ciencia un lugar donde han podido ser íntegramente ellos mismos. A Olga Fröbe, que nuestro agradecimiento la acompañe hasta más allá de este mundo.

Si alguien estaba capacitado para apreciar la paradoja de Eranos, en un mundo y un tiempo en el que toda verdad auténtica es sofocada por las fuerzas de lo impersonal (puesto que para este mundo la individualidad personal equivale ni más ni menos que a la culpabilidad), si alguien estaba en condiciones de entender la paradoja, incluso el reto que Eranos plantea a nuestro mundo, este era, sin duda, C. G. Jung. Su nombre está ahí, en quince volúmenes de nuestro *Jahrbuch*, para dar testimonio de ello.

De nuevo, insisto, solo quiero pronunciarme sobre consideraciones puramente científicas. Recuerdo que fue en este mismo lugar, hace quince

años, en el que Olga Fröbe organizó mi primer encuentro con Jung. Recuerdo igualmente otro encuentro, al poco de haber publicado el libro magníficamente escandaloso titulado *Respuesta a Job*. No tomemos, naturalmente, este libro como una obra de crítica bíblica; no se trata en ningún caso de una exégesis técnica de los textos, sino de otro tipo de exégesis: la exégesis de un alma, de su secreto más íntimo.

Recordando este texto del alma, me parece lícito referirme, en un día como hoy, a un texto que, a pesar de que haber sido impreso, ha seguido siendo confidencial por largo tiempo. Acabamos de evocar un mundo en el que el individuo personal tiembla ante la idea de diferenciarse. Ahora bien, la muerte de las creaturas consiste en este miedo y en la indiferenciación que ordena al individuo. Y es contra esta muerte que Jung nos ponía en guardia con sus *Septem sermones ad mortuos*, los *Siete discursos a los muertos*, que pronunció bajo el nombre del gnósitco Basilides, en una Alejandría en la que Oriente se encuentra con Occidente, pero que sería imposible situar sobre nuestros mapas geográficos.

Los muertos regresaban de Jerusalén, donde no habían encontrado aquello que buscaban. Sin duda porque no sabían siquiera que habían muerto. El mensaje que puede despertarlos, debe despertar en su consciencia la idea de que la creatura muere sola en la medida en que no logra conquistar su diferenciación, porque el *principium individuationis* es el secreto mismo de la Creación. Un mundo colectivo que rechaza, en cuanto a tal, este principio, es un mundo que condena a la creatura a caer una y otra vez por debajo de sí misma en el abismo de la indiferenciación. Y es un mundo maldito, porque en adelante los muertos ya no podrán abandonarlo.

Leamos, traducidas al francés, algunas líneas del mensaje final de los *Septem sermones ad mortuos*: «El hombre es la gran puerta por la cual, viniendo del mundo exterior de los dioses, los demonios y las almas, podréis penetrar en el mundo interior [...]. En el cénit de la lejanía inconmensurable brilla la Estrella única. Ella es el Dios único de este Único; es su mundo, su pléroma, su divinidad. En este mundo el hombre es el Abraxas que da a luz o devora su propio mundo. Esta estrella es el Dios y el destino del hombre. Es su Dios único, el que lo guía, el Único en el que

encuentra reposo, el Único hacia el que tiende un largo viaje del alma que va al encuentro de la muerte [...]. Es a este Único al que le reza el hombre. Y su plegaria intensifica la luz de la Estrella; y echa un puente sobre la muerte...».

Hay una imagen, premeditada por Olga Fröbe, que constituye el símbolo por excelencia de Eranos. La fotografía muestra nuestra «mesa redonda». Pero no hay nadie sentado a su alrededor. Todas las sillas están vacías. La soledad está bañada por la discreta luz del sol, tamizada por el ramaje de un gran cedro, como si un rayo de luz atravesase un vitral. Cuando Jung vio esta imagen, carente de cualquier presencia visible, dijo: «La Imagen es perfecta. Están todos aquí».

¡*Están todos aquí*! Incluso aquellos que no se sentarán nunca más alrededor de esta mesa, en este mundo. No tomemos esta frase como una metáfora, como una consolación edificante del recuerdo. Es cierto, hay una palabra que no podemos pronunciar sin un cierto pudor por culpa de los «tabúes» del agnosticismo, tan comúnmente aceptados en todas sus formas hoy, aunque también porque nuestro tiempo no está exento de sus propios dogmatismos. Pronunciemos, no obstante, esta palabra: inmortalidad. Si esta palabra plantea un reto, es porque está dirigida a los vivos y no a aquellos que todavía no se han dado cuenta de que han muerto.

La obra de Olga Fröbe y la obra de C. G. Jung son el tipo de obra que hacen los vivos. Al uno y al otro, que nos han precedido en su camino de luz, dirigimos el reconocimiento de todos aquellos que, un día u otro, habrán podido decir junto a nuestro poeta Rimbaud:

Y alguna vez he visto aquello que el hombre ha creído ver.

La lógica del ángel

Es sabido que Henry Corbin consagró toda su vida al estudio de la mística musulmana, o más concretamente, de la mística esotérica (de Ibn Arabi hasta Jami, de Sohravardi hasta Molla Sadra Shirazi), en sus distintas corrientes chiíes, ismaelitas o sufís. Hay que aclarar qué se entiende por *esoterismo*: contrariamente a las ideas recibidas que hacen de él un sinónimo del ocultismo o una doctrina de la separación entre la masa ignorante que quedaría en manos de las instituciones religiosas, y la élite de los «sapientes» que se creerían protegidos de la curiosidad vulgar, Henry Corbin presentó siempre la organización esotérica por aquello que era realmente. Es decir, un esfuerzo constante que efectúan el místico y el filósofo para desvelar, para explorar el sentido oculto de los seres y los textos, y así levantar la rigurosa interdicción que, desde la caída, se le ha impuesto al hecho de *ver*. En esta búsqueda de la luz se trata de actualizar la estructura de toda existencia, una existencia que toma su origen en el misterio de la luz de las luces. La unicidad de lo Divino garantiza y legitima la multiplicidad de las almas como su fuente de autenticidad espiritual.

Más desapercibido ha pasado el hecho de que la «filosofía oriental» no se refiere tanto a una geografía concreta como a una topografía simbólica en la que cada punto cardinal representa un «clima», una actitud esencial propia de las diferentes etapas de la búsqueda metafísica. Así, según este vocabulario metafórico, que el magnífico libro de Cristian Jambet[95] ha sabido poner de relieve, tal filósofo oriental (indio, chino o nipón) remite a una construcción occidental, mientras que el investigador occidental (Escoto Erígena, Eckhart, Böhme, Leibniz o cierto Goethe) se inscribe a su vez en el dominio oriental.

De ahí que Henry Corbin no haya sido únicamente el gran especialista del neoplatonismo persa que creemos: desde el comienzo ha tratado de construir los elementos de una ciencia general de las formas que permita reencontrar las unidades perdidas de las tres religiones del Libro (judaísmo, cristianismo e islam), al tiempo que intenta comparaciones homológicas profundas entre las filosofías, por ejemplo de Leibniz, de Swedenborg o de Novalis, y de tal o cual pensador de la tradición musulmana.

De esta obra sin precedentes (que ninguna empresa filosófica, a nuestro parecer, podrá en adelante ahorrarse), otros dos libros nos ofrecen testimonios resplandecientes[96]. En efecto, se pone en práctica un procedimiento metafísico que homologa unos sistemas de pensamiento con los otros sin confundirlos jamás.

Ahora bien, Corbin revoluciona en un segundo sentido nuestra filosofía al reasignar su merecido lugar a ciertas categorías y figuras metafísicas que parecía que ya no teníamos la fuerza o el coraje de pensar. Categorías que la evolución del pensamiento europeo había obliterado en su progresiva laicización. No hay espacio para el alma, nos dice, no hay ni visión ni participación en el único, no hay ascensión en los niveles del ser, más que bajo la tutela del ángel (¿o tal vez habría que decir de los ángeles, siendo cada uno de ellos exclusivo para cada uno de nosotros?). Es porque existe el espacio «sutil» del ángel que el alma, en efecto, es capaz de alcanzar la plenitud y ser reconducida a su verdadero lugar de existencia, que es el lugar sin lugar, el mundo imaginal tan querido a Corbin y que dio originalmente a luz al alma que nos anima.

La figura del ángel se convierte en una figura central y, por citar el título de otro estudio de Corbin, aquellos que tratan de entender su relación con lo divino se encuentran ante una profunda e imperiosa «necesidad de la angelología»: el ángel siendo la relación que nos une a Dios y que nos permite pasar del estadio de individuo al estatuto de persona.

Evidentemente, en sus dos últimos libros, Henry Corbin se expresa de una forma infinitamente más rica de lo que aquí podemos sugerir. Lo que he intentado indicar es la originalidad de una investigación que es al mismo tiempo una búsqueda. Es la actualización de un cierto número de

estructuras del ser que un día nos permitirán pensar más allá de la brecha que afecta hoy a la reflexión occidental. Solo la apertura de la vida al *ser más allá del ser* puede sobrepasar el ambiente nihilista de una cultura empobrecida. Esta visión del ángel, sobre la que habíamos cerrado nuestra mirada metafísica para sustituirla por una mirada puramente terrestre, permite pensar de nuevo lo Divino en el instante exacto en que surge en nuestra alma y toma forma y figura.

Michel Cazenave,
La Croix, enero de 1984

Notas

1 Henry Corbin, *Templo y contemplación: ensayos sobre el Irán islámico* (trad. M. Tabuyo, A. López Tobajas), Trotta, Madrid, 2003; *La paradoja del monoteísmo* (trad. M. Tabuyo, A. López Tobajas), Losada, Madrid, 2003; *La philosophie iranienne islamique aux XVII* e *et XVIII* e *siècles*, Buchet Chastel, París, 1981; *Henry Corbin* (dirigido por Christian Jambet), París, L'Herne, 1981.

2 Carl Gustav Jung, «Prólogo al libro de Saisetz Teitaro Susuki, *La Gran Liberación*», *Obra completa 11* (trad. Rafael Fernández de Maruri), Trotta, Madrid, 2008, p. 570. Originalmente publicado en D. T. Suzuki, *Die grosse Befreiung: Einführung in den Zen-Buddismus, Geleitwort von C. G. Jung*, Leipzig, Weller, 1939, pp. 31-32.

3 *Tal vez una perspectiva general sobre el empleo del término alma en este contexto. Sentido buddhista. Sentido de Jung. Síntesis entre negación y negación de la negación.*

4 C. G. Jung, óp. cit., § 881, n. 8.

5 Ibíd., § 881, n. 8.

6 K. Nukariya, *The Religion of the Samurai: a study of Zen philosophy and discipline in China and Japan*, Londres, Luzac & co., 1913, p. 123. Citado por C. G. Jung, óp. cit., p. 557, n. 11.

7 Ibíd., § 885.

8 Ibíd. § 887.

9 Ibíd. § 887.

10 Véase D. T. Suzuki, *Die grosse Befreiung*, óp. cit., p. 125.

11 C. G. Jung, óp. cit., § 890.

12 Ibíd., § 890, n. 28.

13 XXX.

14 Ibíd., § 892.

15 XXX.

16 Ibíd., § 894, n. 33. «Un maestro le dijo a su discípulo: "En realidad no tengo nada que comunicarte. Si lo intentara, todo lo que haría sería darte la oportunidad de que más tarde te rieras de mí. Además, todo lo que tengo que enseñarte me pertenece a mí y jamás llegará a ser tuyo"».

17 «Un *koan* puede consistir en una pregunta, una expresión o una acción paradójica del maestro. De acuerdo con las explicaciones de Suzuki, en lo esencial los *koan* parecen no ser otra cosa que preguntas que han ido transmitiéndose de unos maestros a otros en forma de anécdotas, y que estos últimos proponen a sus discípulos para que mediten sobre ellas. Un ejemplo clásico de este tipo de anécdotas es el relacionado con las expresiones *wu* o *mu*. En cierta ocasión, un monje le preguntó a su maestro: "Maestro, ¿los perros tienen también naturaleza búddhica?". A lo que este contestó:

“*Wu*”. Como observa Suzuki, todo lo que este *wu* significa es *wu*, es decir, eso mismo que a pregunta semejante se habría visto obligado a responder un perro». Ibíd., § 894.

18 Ibíd., § 898.

19 Ibíd., § 899.

20 «Lo inconsciente es el sustrato materno de todas las declaraciones metafísicas, de toda mitología, de toda filosofía (que no se limite a ser meramente crítica) y de todas las formas de vida que descansan sobre presupuestos psicológicos». Ibíd., § 899.

21 Ibíd., § 904.

22 Ibíd., § 905.

23 Ibíd., *Nietzsche y la experiencia Dionisio.*

24 XXX.

25 XXX.

26 XXX.

27 XXX.

28 XXX.

29 Carl Gustav Jung, «Acerca de la psicología de la meditación oriental», *Obras completas XI* (trad. Rafael Fernández de Maruri), Trotta, Madrid, 2008, § 926. [Este texto fue publicado originalmente en *Symbolik des Geistes: Studien über psychische Phänomenologie* (dir. R. Schärf), Rascher, Zúrich, 1948].

30 Véase*Tucci.*

31 Véase C. G. Jung, óp. cit., § 937.

32 Ibíd., § 935.

33 Ibíd., § 939-940.

34 Ibíd., § 942.

35 *Es decir, por vía histórica, v. gr. si tratamos de descubrir el valor introspectivo de la filosofía medieval de la Naturaleza, vemos que se mueve siempre en círculo. Ibíd., § 944. En ese sentido, la psicología experimental nos da muestras de la recurrencia del mandala, ref. Pl. en G. F. Psy. A., y Jacobi.*

36 Comparar con las locuciones teopáticas del sufismo de Bistami o de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî.

37 C. G. Jung, «Comentario psicológico al libro tibetano de “La Gran Liberación”», *Obras Completas XI*, óp. cit., § 835.

38 Ibíd., § 836.

39 *Y. T., p. 238, n. 163 y pp. sg. v. 12-13 – E. 97, 238 en nota, 241 n. 197, p. 244 –* véase *misma imagen que en Evans-Wentz, p. 105; también p. 81, n. 2, el «padre» y la «madre» conjunción de la luz que da a ver y la luz que es vista, recordar mazdeísmo, Daênâ. Soy tú. Evans-Wentz, nota p. 57 – indicar la aparición de la Clara Luz segunda en el segundo estadio de chikhiqi Bardo Evans-Wentz, p. 83.*

40 W. Y. Evans-Wentz (ed.), *The Tibetan Book of the Dead or, The after-death experience on the Bardo plane, according to Lama Kazi Dawa-Samdup’s English rendering*, Óxford/Nueva York, Oxford University Press, 2000, p. 96. *El libro de los muertos tibetano*, edición de Ramon N. Prats, Siruela, Madrid, 1996, 2007. *(N. del T.)*

41 XXX.

42 C. G. Jung, óp. cit., § 834.

43 Ibíd., § 842.

44 W. Y. Evans-Wentz, óp. cit., p. 29.

45 C. G. Jung, óp. cit., § 842.

46 Ibíd., § 842-843.

47 *Utilizo el término* «*ilusiones*» *a sabiendas de que dicho concepto está subordinado a nuestras teorías del conocimiento. En cuanto a tal, no es la aparición la que es ilusoria, es el sentido (objetividad separada) que le es conferido por una consciencia incapaz de reconocerse a sí misma dichas apariciones. En la medida en que este Sí-mismo pueda ser reconocido (lo cual quiere decir que nuestro realismo psicológico devalúa las ilusiones), se produce trascendentalmente la* aparientia realis.

48 *No podemos retomar toda la secuencia, pero remitimos a nuestros lectores a las abundantes notas y comentarios de Evans-Wentz sobre las relaciones entre psicología mística del tantrismo y la agrupación de divinidades en los mandalas.* Véase *Evans-Wentz, óp. cit., p. 217 sq*.

49 Ibíd. p. 106.

50 C. G. Jung, óp. cit., § 855.

51 Ibíd., § 857.

52 C. G. Jung, «Comentario a *El secreto de la Flor de Oro*», *Estudios sobre representaciones alquímicas, Obras Completas XIII* (trad. Laura S. Carugati), Trotta, Madrid, 2015, p. 21.

53 Ibíd., p. 22.

54 Ibíd., p. 26.

55 W. Y. Evans-Wentz (ed.), *The Tibetan Book of the Dead or, The after-death experience on the Bardo plane, according to Lama Kazi Dawa-Samdup's English rendering*, Óxford/Nueva York, Oxford University Press, 2000, p. 96. Véase *El libro de los muertos tibetano*, edición de Ramon N. Prats, Siruela, Madrid, 1996, 2007.

56 C. G. Jung, «El secreto...», óp. cit., § 72.

57 Ibíd., § 76.

58 Ibíd., § 78.

59 Ibíd., § 77.

60 *Nota sobre* «*Talem eum vidi qualem capere potui*».

61 Este pequeño texto en cursiva reproduce el original de Henry Corbin. Se trata de la introducción al libro *Sophia Æterna* que evocamos en los anexos (libro que nunca fue publicado) y, como este manuscrito, fue retomado y corregido por el autor.

62 C. G. Jung, *Antword auf Hiob*, Rascher Verlag, Zúrich, 1952, in-16, 169 pp. [*Respuesta a Job*, *Obras completas XIII* (trad. R. Fernández de Maruri), Trotta, Madrid 2014].

63 Traducido al castellano en: Mircea Eliade, *El vuelo mágico*, ed. V. Cirlot y A. Vega, Siruela, Madrid, 1995, pp. 95-109. *(N. del T.)*

64 Véase *Combat*, 9 de octubre de 1952. Véase versión castellana, en *El vuelo mágico*, cit.

65 Véase *Paracelsica*, Rascher Verlag, Zúrich, 1942 [*Paracelso como fenómeno espiritual* (trad. Laura S. Carugati), óp. cit.]; *Psychologie und Alchemie*, ibíd., 1944; *Die Psychologie der Übertragung, erläudert anhand einer alchemistichen Bilderserie*, ibíd., 1946 [*La psicología de la transferencia*, *Obras completas* (trad. Jorge Navarro Pérez), Trotta, Madrid 2006]; *Symbolik des Geistes*, ibíd., 1948 [*Simbología del espíritu: estudios sobre fenomenología psíquica*, FCE, México, 1998], etc.

66 Por el contrario, un buen artículo del teólogo Hans Schär, «C. G. Jung und die Deutung der Geschichte», en *Schweizerische Theologische Umschau*, Juli, Berna, 1952, p. 91 *sq.* El pastor Hans Schär es también el autor del excelente libro sobre *Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs*, Rascher, Zúrich, 1946.

67 Merece citar, por extenso, este fragmento dado que formula la más intrépida profesión de fe «monadológica» al asumir que el microcosmos del individuo es todo un universo: «Si él permanece solo con su religión y sin discípulos, no importa. Siempre y por doquier existen gérmenes de aquello que todavía no puede alcanzar un mayor desarrollo de existencia: pero estos existen sin duda y, de la misma manera existe también su religión, y esta posee en la misma medida una forma y una organización determinadas y es una religión positiva en la misma medida que si él hubiera fundado la mayor de las escuelas». Friedrich Schleiermacher, *Sobre la religión* (trad. Arsenio Ginzo Fernández), Tecnos, Madrid, 1990, p. 170.

68 Véase *Psychologie und Alchemie*, p. 21.

69 *Respuesta a Job* en *Obras completas XIII* (trad. R. Fernández de Maruri), óp. cit., p. 477. En adelante, las referencias a este libro se encontrarán entre paréntesis en el texto.

70 Hipóstasis que, por otro lado, no pueden ser restauradas porque, de hecho, solo fueron abolidas en aquellos universos mentales que no podían darles cabida.

71 Aprovechemos para lamentar el hecho de que, en francés, tengamos que recurrir todavía a la perífrasis «ciencia de las religiones», que no debe confundirse con la «historia de las religiones». El término más sencillo de «hierología» (acuñado en su momento por Goblet d'Alviella) hubiera sido más útil para designar la «ciencia de lo sagrado».

72 Recordemos el grupo Hic et Nunc, alrededor de los años 1931-1933: Denis de Rougemont, Albert-Marie Schmidt, Roland du Pury; además de Roger Jézéquel y el aquí firmante.

73 En el islam, un viejo debate teológico discute si la Ascensión celeste del Profeta es una ascensión espiritual o una ascensión *in corpore*.

74 Véase Henri-Charles Puech y André Vaillant, *Traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, París, 1945, p. 207, n. 3.

75 No es casualidad que Leibniz ocupe un lugar tan importante entre los «precursores de la idea de sincronicidad» en el reciente estudio de C. G. Jung, *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, p. 83 *sq.* (Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zurich IV, hrsgb. von C. A. Meier), Zúrich, 1952. [*Sincronicidad como principio de conexiones acausales, Obras completas VIII* (trad. Dolores Álabos), Madrid, Trotta, 2004].

76 Cito de memoria.

77 Véase *Psychologie und Alchemie*, p. 538 *sq.*

78 Véase Sergius Bulgákov, *The Wisdom of God, a brief summary of Sophiology*, Londres, 1937, p. 29.

79 Ibíd., pp. 45 *sq.*, 55 *sq.*

80 Ibíd., pp. 119-120; véase S. Bulgákov, *Paraclet*, trad. C. Andronikof, París, 1946, p. 339 *sq.*

81 S. Bulgákov, *The Wisdom...*, óp. cit., p. 176.

82 Ibíd., p. 184.

83 Ibíd., p. 186 (véase el icono de Nóvgorod, en el que se representa la Sabiduría como un ángel de fuego con la Virgen a su derecha y san Juan Bautista a su izquierda). Algunas buenas reproducciones

de iconos pueden encontrarse en el libro del padre Alexis van der Mensbrugghe, *From Dyad to Triad, a Plea or Duality against Dualism and an Essay towards the Synthesis of Orthodoxy*, Londres, 1935.

84 *The Wisdom*, óp. cit., p. 185.

85 Ibíd., p. 188.

86 Véase C. G. Jung, *Aïon, Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, Zúrich, 1951, p. 76 *sq.* [*Aion. Contribuciones al simbolismo del sí-mismo* (trad. Carlos Martín Ramírez), *Obras completas 9.2*, Trotta, Madrid, 2014].

87 He tratado de este motivo y sus variaciones en el zurvanismo en un estudio titulado «Le temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme» en *Eranos-Jahrbuch*, XX, Zúrich, Rhein Verlag, 1952, pp. 149-217. Nótese que Zurván no asume los rasgos de Yahvé; desde el momento en que tiene ante sí a su Hijo de Luz, toma consciencia de su Hijo de Tiniebla y no le concede más que un reino de duración limitada. En esquemas más tardíos, podemos ver al ángel Zurván triunfar sobre su Tiniebla y arrojarla lejos de sí con la ayuda de otros ángeles (se trata de un «combate en los cielos» que no coincide exactamente con el de Apocalipsis, 12).

88 Véase Raymond Ruyer, «Pouvoir spirituel et matriarcat» en *Revue philosophique*, octubre-diciembre 1949, p. 404 *sq.* También el importante libro de Erich Neumann, *Ursprungsgeschichte der Bewusstseins*, Zúrich, 1949.

89 Véase el libro *Cuerpo espiritual y tierra celeste: del Irán mazdeísta al Irán chiita* (trad. Ana Cristina Crespo Álvarez), Siruela, Madrid, 2003.

90 La carta está escrita sobre las dos caras de una hoja de papel blanco de 29 x 21 cm.

91 Omitida una línea relativa a un detalle personal.

92 Esta carta puede leerse también en C. G. Jung, *Correspondance*, tomo IV, 1951-1958, París, Albin Michel, 1995.

93 Véase Henry Corbin, *Eranos (In memoriam Olga Fröbe-Kapteyn)* en *Eranos Jahrbuch* XXXI, 1962, pp. 9-12, Zúrich [también en Anexos].

94 Leer también el poema «A Olga Fröbe Kapteyn» en el *Cahier de l'Herne* consagrado a Henry Corbin (1981).

95 *La logique des Orientaux*, Seuil, París, 1983.

96 Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme*, Flamarion, París, 1983; *El hombre y su ángel*, Destino, Barcelona, 1995.